الإمــام

ابن تيميَّة وقضية التأويل

دراسة لمنهــج ابــن تيميَّة فى الإلهيات

وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية

الإمـــام

ابن تيميَّة وقضية التأويل

دراسة لمنهج ابن تيميَّـــة فـى الإلهيات
وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية

دكتور محمَّد السيِّد الجَلَيْنْد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

دار العلوم ـ جامعة القاهرة

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــاب : الإمام ابن تيمية وقضية التأويل

المؤلـــــف : د . محمد السيد الجليند

تـاريخ النشـــر : ٢٠٠٠ الطبعة الخامسة

النـاشــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ت ، : ٢٤٧٤٠٣٨، ٢٤٦٢٥٦٢

فاكس : ٢٤٠١٧٤٤

التـــوزيـع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان

المنطقة الصناعية (C1) ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

رقـم الإيـداع : ٩٩/٥٣٥٤

الترقيم الدولى : ISBN

977- 303 - 158 - 6

بسم الله الرحمن الرحيم

تقــديم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور وأنفسنا ومن سيئات أعمالنا، وأصلى وأسلم على خير خلقه وخاتم رسله سيدنا وشفيعنا محمد صلوات ربى وسلامه عليه.

وبعــد

أقدم للقارئى الكريم هذه الطبعة الخامسة من هذا الكتاب بعد نفاذ طبعاته السابقة، فى مصر وخارجها. وقد ظهر فى الآونة الأخيرة بعض التيارات الثقافية المتشددة فى مواقفها المغالية فى أحكامها والتى حاول بعض أتباعها أن يجد لآرائه نسبا وصلة بتراث ابن تيمية، يستمد من ذلك ثقة لأقواله ومرجعية يستند إليها، وهذا دعانى إلى إعادة طبع هذا الكتاب مع إضافة فصول جديدة لم تظهر فى الطبعات السابقة اقتضتها طبيعة المرحلة الثقافية التى نعيشها الآن، وهذه الفصول الجديدة تمثل ردودا وتفنيدا عمليا لكل رأى حاول صاحبه أن ينسب ظاهرة العلو أو التكفير إلى تراث ابن تيمية ولنبين أن هذه الأقوال مكذوبة عليه وأن نسبتها إلى تراث ابن تيمية نسبة غير شرعية فما أبعد ابن تيمية عن الغلو والتطرف والقول بالتكفير للمعين ولقد وضعت بين يدى القارئ الكريم نصوص الرجل من كتبه المختلفة ليقرأ فيها أن ابن تيمية - وسائر سلف الأمة - أبعد الناس عن القول بالتكفير، وأن الرجل قد بين فى كتبه أصول هذه المقالات، وأن الخوارج هم أول من قالوا بتكفير مرتكب الكبيرة، وأنهم شذوا بذلك عن جماعة المسلمين، كما يتضح للقارئ من النصوص التى أوردناها أن هذا الرجل كان أحرص العلماء على حفظ عقائد المسلمين بعيدة عن التشويش وأن مذهبه فى ذلك هو إجماع الأمة على أن من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم. وأن نصلى الجماعة والجمعة وراء المسلم براً كان أوفاجرا، أو مستور الحال. وأن وحدة المسلمين وحفظ جماعتهم وصيانتها من الفرقة فرض على كل مسلم.

وهناك أمر آخر أردت أن ألفت النظر إليه فى هذه الفصول الجديدة وغاب عنه معظم الدارسين للفكر الإسلامى وهو التعرف على المنهج التجريبى الذى قدمه ابن

تيمية بديلا عن منطق أرسطو، بعد أن زلزل أركانه ونقضه من أساسه، لقد قدم ابن تيمية منهجين متكاملين فى المعرفة غاب عنهما الدارسون وكان الاهتمام بهما واجبا.

١ ـ المنهج الأول وهو المنهج التجريبى الذى قدمه ابن تيمية لتتعامل به فى عالم الشهادة. كشفا لقوانينه، والوقوف على العلاقات الكامنة بين الظواهر الكونية وأسبابها ونتائجها، والربط بينهما برباط الضرورة أو السنّة الكونية، وبيان أن الأخذ بهذه الأسباب وتطبيق هذا المنهج هو الطريق الطبيعى لتحقيق معنى الخلافة وعمارة الكون،. وأن تقدم المسلمين مرتبط بالأخذ بهذا المنهج

٢- أما المنهج الثانى فهو ما أسماه ابن تيمية بقياس الأولى فبعد أن نقض منطق أرسطو ووجده قاصرا عن تحقيق اليقين فى المطالب الإلهية قدم لنا قياس الأولى وقال بضرورة الأخذ به فى المطالب الإلهية؛ فى إثبات صفات الكمال لله تعالى ونفى صفات النقص عنه، وفى إثبات التوحيد، ويبيّن أن هذا القياس هو المنهج القرآنى العام فى الحديث عن الصفات الإلهية نفيا أو إثباتا. ليواجه بذلك المنهج الجدلى العقيم الذى سلكه المتكلمون فى معالجة قضايا العقيدة وسوف يجد القارئ الكريم عند ابن تيمية فكرا جديدا فى هاتين النقطتين (١) المنهج التجريبى(٢) قياس الأولى؛ ربما لم يعثر عليه من قبل لكثرة مؤلفاته وتنوعها.

وحين أقدم هذه الطبعة الجديدة أجد من واجبى أن أتقدم بشكرى العميق لمؤسسة "دار قباء" والقائمين عليها لمبادرتهم المشكورة بطباعة هذا الكتاب فجزاهم الله خير الجزاء، وأرجو أن ينفع الله به طلاب العلم وأن يجعل عملنا فيه خالصا لوجهه الكريم وأن يتقبله منا قبولا حسنا ويجعله فى ميزان حسناتنا. آمين

المؤلف

مُقَدِّمَة

لفضيلة الإمام الأكبر محمد عبد الرحمن بيصار
شيخ الجامع الأزهر

الحمد لله نور السموات والأرض، يهب الحكمة لمن يشاء من عباده، فيصيب بها من يشاءُ، ويصرفها عمن يشاءُ، وهو أعلمُ حيث يجعل رسالته.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ مشكاة الهدى ومنارة العارفين، ورائد المفكرين إلى رحاب المعرفة واليقين برب العالمين، وعلى آله وصحبه، والداعين بهديه إلى يوم الدين.

وبعــد،

فقد تتابعت سنة الله فى خلقه، وتكفلت رحمته تعالى بهم، أن يظهر فى الأُمة الإسلامية، الحين بعد الحين، علما من أعلامها الأفذاذ ورائدا من رواد الفكر الإسلامى، يجدد لها شبابها فى إيمانها، وينقى بذرها مما اختلط فيه من أوشاب، ويطهر ساحة أفكارها العقدية مما علق بها من أوهام وانحرافات، ويقفها على ما تلوثت به مبادئها من أدواء، فيضع لها أناملها على ما تحتاج إليه من دواءٍ.

والإمام "تقى الدين أحمد بن تيمية الحرانى" هو من ذلك النوع الذى يوزن بأمة وحده، فأنى توجهت إليه فى دراسة شخصيته، قابلك فى كل جانب من جوانبها علما بارزاً، جديراً بالدراسة والبحث، حقيقاً بما قلدته الأجيال المتعاقبة من صفات المجد، وبما توجته من أكاليل الغار.

هو موسوعة علمية إسلامية حية، سجلت كفاءَتها النادرة، وأثبتت وجودها الناهض فى مختلف نواحى العلم والمعرفة الإسلامية، وهو شخصية علمية متفتحة ذات منهج قويم، يحتفظ بمعالمه وملامحه، لا يقبل على التقليد ويأبى التميع والانسياب مع التيارات الفكرية المتصارعة المتطاحنة فى بيئته، بل إنه ـ والحق

يقال ـ وقف حركة التفكير الإسلامى، بكشف السموم الدخيلة فى المذاهب الإسلامية، التى تلوث طهارته، وترمى بالقذى فى عينيه، وتنحرف به عن الطريق اللاحب المستقيم إلى مزالق الظنون والأوهام، التى انتقلت إليه عبر القرون فى سراديب مظلمة قائمة، ثم دفعت بها أصابع اليهودية، وهربتها بأساليبها الملتوية إلى أدمغة المفكرين الإسلاميين، بطريقة وضع السم فى الدسم، لتلبس عليهم أمر دينهم، ولتذهب بريحهم المذاهب والنحل، ولكن شجاعته الأدبية رصدت تحركاتهم، وتتبعتها أينما ذهبت بها المذاهب، بالحجة القوية، والبرهان الساطع وهكذا كان موقفه مع علماء الكلام، وأهل النحل الزائفة، فناقش الباطنية، والمتصوفة والإسماعيلية والجهمية وغيرهم.

وقد تحمل إمامنا فى سبيل ذلك ويلات السجون، ومكايد الأعداء والمنافسين فُعذب وسُجن، لكن لم يمنعه من أن يكون بطلا مغوارا ورائدا مقداماً عندما يدوى نفير الجهاد، نتفقده جنديا فى الصف، يحمى حمى دولة الإسلام ضد أعدائها من التتار الغاشمين، ويسهر الليالى ليسد الثغور، ويجابه قائد التتار بكل ما أوتى من قوة وشجاعة بهرت أعداءه وأخذت عليهم مجامع لبهم.

والإمام "تقى الدين" أعظم من أن يحده كتاب واحد يحتويه، ويشمله، ويقدم إلى العالم أفكاره فى مختلف نواحى المعرفة التى رادها، فالجميع يعلم من هو الإمام "ابن تيمية" فى امتداد آفاقه، واتساع ساحاته، وترامى حدوده وخصوبته العلمية، ووفرة مؤلفاته التى تناولت الكثير من قضايا الفكر الإسلامى.

وحسب الباحث فخراً أن ينجح فى تعرضه لجانب واحد من جوانب شخصيته المترامية الحدود، أو فى تناوله قضية من القضايا، أو نظرية من النظريات الإسلامية ـ وما أغزرها ـ التى تخطت أسوار الدول، أو اخترقت الحواجز، وذاعت بين المفكرين والمصلحين من رواد ـ الحركات الإسلامية، وأصبحت دوبا ناضجا فى تيار أساليب التفكير لدى علماء المسلمين.

❁❁❁

والكتاب الذى نقدمه اليوم إلى القارئ الكريم
"الامام ابن تيمية، وموقفه من قضية التأويل"

للأستاذ "محمد السيد الجليند" هو من ذلك اللون الذى نجح فى تناول قضية التأويل "عند الإمام تقى الدين"، وسلط على اتجاهاته فيها الأضواء، حتى صيرها فى وضوحها كضوء النهار.

وإننا لننوه بهذا الجهد المشكور، الذى بذله الأستاذ المؤلف فى دراسة قضية التأويل فإن اختلاف العقول وحيرتها فى الوقوف على مواطن التأويل، وطريقتها فى معالجة المتشابهات، كان هو إلى حد ما مركز التفرق والتمذهب، وتشتت جماعات المسلمين، واضطراب أفكارهم، كما لا ننسى أن ننوه، بما كان للأستاذ المؤلف من خبرة سابقة فى دراسة المخطوطات، فقد ساعده ذلك على أن يضيف شيئا جديدا إلى عالم الفكر فى المكتبة الإسلامية.

وعسى أن يجد طلاب الحقيقة والمعرفة فى هذا البحث ضالتهم المنشودة.

وعلى الله قصد السبيل، ومنه الهداية والتوفيق.

"ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب".

دكتور محمد بيصار

مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

كثيراً ما كنت أسائل نفسى بين الحين والآخر، هل نحن فى حاجة إلى التأويل حتى نصحح معتقداتنا .. ؟ وهل الأخذ بالتأويل ضرورة عقلية تفرضها طبيعة البحث فى العقائد الإسلامية كما نتلقاها من الكتاب والسنة؟ .. وهل إذا آمن المسلم بما جاء به ظاهر القرآن دون تأويل يكون إيمانه غير صحيح؟..وهل إذا آمن المسلم بالصفات الإلهية كما تلقاها عن الرسول، وكما جاء بها القرآن يكون مشبها ومجسما؟..

وهل حقيقة يكون التأويل ضرورة لابد لنا منها لتسليم آيات القرآن من التعارض؟ ولم لم يخاطبنا الله بألفاظ واضحة فى معناها المراد؟ لقد شغلتنى قضية التأويل مدة طويلة وشغلنى ذلك الخلاف الناشب بين الفرق الإسلامية على كثرتها، وما ترتب على ذلك الخلاف من أحكام بلغت حد الرمى بالإلحاد والزندقة حينا، والكفر والخروج عن الملة حينا آخر.

ومما ينبغى أن يعرف أنه إذا كانت العقول تتعامل مع قضايا غيبية لا تنطبق عليها مقاييس العقل الحسى ولا أحكامه فلابد لها إزاء ذلك من عاصم يعصمها من الزلل والاضطراب وليس ذلك إلا الكتب المنزلة والرسل المبلغة عن ربها ففى ذلك فقط تحديد للمسالك التى قد ينجح العقل فى ارتيادها وينتج، وبيان للمسالك التى لو ترك فيها وشأنه لما جنى غير الحيرة والاضطراب، وهذه صفحة الكون، مفتوحة أمام العقل عليه أن يقرأ منها ما يريد. ويخط فيها ما يستطيع، أما أن يحاول ارتياد الغيب بلا عاصم وبدون عون إلهى، فمن حقنا أن نقول له حينذاك. ليس هذا بعشك فادرجى فلا عليه بالنسبة للغيوب، إلا أن يقبل منها ما ورد به السمع ونزل به الوحى، وخاصة ما جاء منها متصلا بالذات الإلهية وصفاتها بدون تأويل أو تبديل لأن إدراك حقائق هذه الأمور بالعقل المعزول عن النص طلب لأمر مستحيل.

ووظيفة القرآن هى الهدى والبيان، وهو نور ورحمة وهدى وبصائر للناس، وهو تبيان لكل شيء، وما هو إلا قول فصل، وليس بالهزل، وغير معقول أن

ووظيفة القرآن هى الهدى والبيان، وهو نور ورحمة وهدى وبصائر للناس، وهو تبيان لكل شيء، وما هو إلا قول فصل، وليس بالهزل، وغير معقول أن تكون وظيفة القرآن الهداية والبيان ثم يخاطبنا بألفاظ لا يعنى بها ما تدل عليه، كما أنه من المحال أن تكون ألفاظ القرآن وظواهره رموزاً وألغازاً أشار بها الرسول إلى معان باطنة كما يقول بذلك الذين جعلوا ظواهر الشرع لا يخاطب بها إلا العامة الذين لا تستطيع عقولهم احتواء الحكمة الخفية ولا تقبل المعنى الباطن، ويرون أن هذه الظواهر لا تعبر عن الحقائق فى ذاتها بل أتى بها فى عبارات خاصة تقريباً للأفهام وترويضا للعقول، وعلى الحكماء والفلاسفة أن يكشفوا عن هذه الحكمة ويبحثوا عن تلك المرموزات، ولم يكن لهم من سبيل إلى ذلك إلا بالتأويل، الذى هو صرف اللفظ عن ظاهرة إلى معنى آخر خفى .. فحملوا ألفاظ القرآن قسرا وتعسفا على مصطلحات أرسطو ومفاهيم اليونان. فكانوا كما يقول ابن تيمية ـ يسقون الناس شراب الكفر فى آنية الأنبياء.

ولم يكن القول بالتأويل قاصراً على الفلاسفة وحدهم بل كانت هناك فرق الشيعة على تعددها وكثرتها، والرافضة، والباطنية، والقرامطة ولقد صوب هؤلاء وأولئك سهامهم إلى كتاب الله بدعوى التأويل، وفى مناخهم نبتت بذور الإلحاد والزندقة فى البيئة الإسلامية. وآتت ثمارها، وأبطلوا الشرائع وصرفوا القرآن عن ظاهره بدعوى علم الباطن الذى تلقوه عن إمامهم المعصوم، الذى يؤتى من لدنه علم التأويل.

ولقد أسهمت قضية التاويل بنصيب وافر فى توسيع دائرة الخلاف بين الفرق الإسلامية، وسارت به إلى أبعد نتائجه خطورة، ولم يكن وراء ذلك من دافع سوى الانتصار للمذهب، والتعصب للرأى، ودفع الخصم عن الاحتجاج بالآية، بدعوى أنها مصروفة عن ظاهرها ومؤولة.

فالفلاسفة وشاركهم الباطنية عمدوا إلى تأويل نصوص المعاد واليوم الآخر وهى تعدل ثلث القرآن، والقرامطة قد اختصوا بتأويل العبادات وهى ثلث القرآن أيضاً، والمتكلمون وشاركهم الفلاسفة عمدوا إلى تأويل نصوص الألوهية وصفاتها، وهى ثلث القرآن أيضاً، وبذلك يكون القرآن كله قد صار مؤولا ومصروفا عن ظاهره.

ولقد اخترت بحث موقف "ابن تيمية" من قضية التأويل، لأنه، أبرز مفكر إسلامى عالج هذه القضية بفكر واضح ومنهج مفصل بعيداً عن اللبس والغموض.

ولقد راعيت فى هذه الدراسة الاعتبارات الآتية:

أولاً: أن ابن تيمية كان وما يزال موضع خصومة عنيفة بين مادحيه وقادحيه، فهو عند أنصاره محيى السنة، ومميت البدعة، وقاطع هام الكفر والإلحاد، وعند خصومه شاذ عن الملة، خارج عن الجماعة، لا يليق بأمثاله إلا حياة السجون، ولهذا قصدت أن تكون نصوص "ابن تيمية" وأقواله هى التى تعطى لنا مقدمات الحكم له أو عليه.

ثانياً: لم يتعرض ابن تيمية لمفكر إسلامى سبقه إلا وبين ما عنده من الحق ومدحه عليه وأظهر ما فى أقواله من الباطل وقدحه لأجله، ولم يعبأ فى ذلك بشهرة من يتعرض له بالنقد والتمحيص، فيلسوفا كان، أو متكلما، أو متصوفا، ولهذا فلم أشأ أن أجعل أقوال ابن تيمية هى القول الفصل بينه وبين خصومه وإنما توخيت فى ذلك موضوعية الباحث وأمانة الناقد، فما من قضية أو فكرة أثيرت للنقاش فى هذا البحث بين ابن تيمية وخصومه إلا ورجعت فيها إلى مصادرها الأولى فى كتب أصحابها مستوثقا مما ينقله ابن تيمية عن هؤلاء، ولتكون أقوالهم هى محور النقاش بينهم وبين ابن تيمية والحق أقول لكم لقد وجدت ابن تيمية أميناً فيما يأخذ وينقل، منصفا فيما ينقد ويمحص بل لقد كانت نقوله أحياناً تصحح ما تحت يدى من نصوص أخذتها من كتب أصحابها المخطوط منها والمطبوع وهذا يدل على دقة الرجل وأمانته.

وسأدع لهذا البحث أن يبين ـــ أيها القارئ الكريم ـــ المنهج الذى سلكته فى معالجة أخطر مشكلة فى تاريخ التفكير الإسلامى، مستعرضا فيه بدقة وأمانة تاريخ حركة التأويل، وموقف السلف منها وسبب الخلط الذى ظهر بين المتأخرين فى فهم موقف السلف، كما استعرضت موقف المتكلمين والفلاسفة من تأويل نصوص "القرآن الكريم" وكيف تحولت عندهم إلى رموز وألغاز لا يفهمها إلا القليلون.

ثم أبرزت موقف "ابن تيمية" ومنهجه الاستقرائى بصدد تحديد معانى التأويل، ومواجهته بنظريته المتكاملة فى الحقيقة والمجاز لخصومه من المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة، وجعلت مسك الختام لهذا البحث عرضا شيقا لمنهجه فى الإلهيات، يقوم على أساس نظريته فى الحقيقة والمجاز، وقدمت نماذج مختارة لتطبيق منهجه عليها ليتبين للقارئ الكريم منهجه الخاص فى الإلهيات.

وإنى أشهد الله أننى لم أدخر وسعا فى خدمة هذا البحث، وإنما بذلت فيه جهد الطاقة، ولا أدعى أننى وصلت به حد الكمال، فالكمال لله وحده، وإنما هى محاولة أقدمها فى نشدان هذا الكمال.

وفى ختام هذه المقدمة أتقدم بخالص شكرى، وجميل ثنائى إلى فضيلة الأستاذ الدكتور "محمد عبد الرحمن بيصار" ـ شيخ الجامع الأزهر، على تفضله مشكورا برعاية هذا البحث ونشره.

المؤلف

مقدمة الطبعة الثالثة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، سيدنا محمد الصادق الوعد الأمين، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه وسلك طريقته إلى يوم الدين.

وبعـــد:

أقدم للقارىء الكريم الطبعة الثالثة من هذا الكتاب بعد أن نفدت طبعته الأولى والثانية، وكثر طلب المشتغلين بالعلم له وزاد إقبال الباحثين عليه، ولقد تفضل على إخوة كرام فأبدوا رغبتهم فى أن يتولوا الإشراف على إعادة طبع الكتاب ونشره بين الباحثين ليعم نفعه ولتوضيح موقف شيخ الإسلام من بعض القضايا التى ما زالت محل خلاف بين كثير من الباحثين.

ولقد أضيفت إلى هذه الطبعة زيادات لم تكن موجودة فى الطبعتين السابقتين رأيت فى إضافتها كبير فائدة للقارىء الكريم ولقد خصصت فى نهاية الكتاب ملحقاً خاصاً برسائل ابن تيمية التى خطها بيده من مقر محنته وهو فى السجن ليقف القارىء على مدى ما كان يعانى ابن تيمية من مشقة وعنت من خصومه وحكام عصره.

وفى يقينى أن المفتاح الحقيقى لفهم شخصية ابن تيمية للوقوف على منهجه الفكرى العام لا يتأتى لباحث إلا إذا فهم أولاً حقيقة موقف ابن تيمية ومنهجه فى التأويل بشكل تفصيلى ودقيق. ذلك أن ابن تيمية كان له منهجه فى التحليل اللغوى والتطور الدلالى للألفاظ التى كانت محل خلاف كبير بين الفلاسفة والمتكلمين والصوفية والفقهاء ـ بل مازالت محل خلاف إلى وقتنا هذا، ومن لم يقف على أصول هذا المنهج لابد أن يغيب عنه الفهم الصحيح لموقف ابن تيمية فى كثير من القضايا كما يغيب عنه فهم رأيه فى كثير من المشكلات التى كانت محل خلاف بينه وبين الكثير من الفلاسفة والمتكلمين. ذلك أن الرجل قد استوعب مذهب هؤلاء وأولئك وأدرك أسباب الخلاف الناشب بينهم كما نبه إلى ما فى منهجهم من قصور وتقصير، وأول ذلك عدم تحديدهم لمعانى الألفاظ التى يستعملونها مما كان سبباً فى إثارة الخلاف بينهم. مثل استعمالهم ألفاظ الجسم، الحيز، الجهة، الجوهر، العرض،

فى معان اصطلاحية ثم يقولون إن هذا المعنى الاصطلاحى هو المعنى العام للفظ. وهذا خطأ كبير فى المنهج وفى استعمال الألفاظ، ومن هنا كانت حملة ابن تيمية ضد الفلاسفة والمتكلمين والصوفية.

وإحقاقا للحق لا يسعنى فى هذا المقام إلا أن اتقدم بالشكر الجزيل للأخ الفاضل الأستاذ سعد الوليلى المستشار بشركة مكتبات عكاظ لما أبداه من رغبة صادقة فى العناية بهذه الطبعة والاهتمام بها. فحمدا لله على توفيقه وشكرا له على حسن اهتمامه والله أسأل أن يجعل عملنا خالصا لوجه الله الكريم، وأن يدرأ عنا كيد المتربصين بنا وأفوض أمرى إلى الله إن الله بصير بالعباد.

محمد الجليند

جدة ١٧ جمادى الأولى ١٤٠٢هـ

ابن تيميَّة

إمـــام وتـــاريـــخ

نشأته وحياته

هو الإمام تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن الإمـام مجد الدين أبـى البركات عبد السلام بن أبى محمد بن عبد الله بن أبى القاسم محمد بن الخضر أبـن على بن عبد الله بن تيميَّة الحرانى. ولد بحران فى يـوم الإثنين العاشر من شـهر ربيع الأول ٦٦١ هـ، الموافق ٢٢ يناير ١٢٦٣م. هاجر به والده إلى دمشق عندمـا أغار التتار على بلاد الإسلام ٦٦٧ هـ الموافق ١٢٦٨م (١) .

وفى دمشق استقر المقام به وبأسرته وهو مازال غلاماً يافعاً فى بـاكورة الصبا فلم يكن قد تجاوز السابعة من عمره. نشأ محباً للعلم والعلماء، لا يلوى علـى شـىء غير الاشتغال بالعلم ومجالسة العلماء، وكان والده عالماً مقدماً فى الحديث وعلومـه مما جعل ابن تيمية شغوفاً بالاشتغال بالحديث ورجاله، ولما نزل دمشق ذاع فضلـه واشتهر أمره وكانت له حلقات للدرس بمسجد دمشق. وتولى مشيخة الحديث بدار السكرية التى كان مقيما بها والتى كـانت أولـى مدارس العلم التـى احتضنـت ابـن تيمية وهو ما زال فى سن الصبا. (٢)

حفظ القرآن الكريم وهو ما زال فى سن الصبا ثم اتجه إلى تحصيل العلـوم فـى الحديث والفقه والأصول وعلم الكـلام. سـمع كثيراً مـن الفقهـاء والمحدثيـن وقـرأ عليهم وأخذ عنهـم ونـاظرهم جميعاً وهـو مـا زال فـى حداثـة سنه، وكـان إذا أراد الذهاب إلى المكتب يعترضه يهودى كان منزله فى طريقـه ويسـأله عـن أشـياء لمـا عرف عن ابن تيمية من الذكاء والنجابة منذ صغره، فكـان ابـن تيميـة يجيبـه عنهـا سريعا حتى تعجب منه اليهودى وتكررت هذه المسألة مـن اليهـودى بقصـد تشـكيك

(١) ابن عبد الهادى، العقود الدرية، ط أنصار السنة المحمدية.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ١٣ ـ ٣٠٨.

الشيخ فيما هو عليه ولكن ذلك لم يزده إلا تمسكاً بدينه وعقيدته ولم يلبث اليهودى أن أسلم وحسن إسلامه (١) .

ولقد انبهر بذكائه أهل دمشق لقوة حافظته وسرعة إدراكه. قال عنه الذهبى: كان يحضر المدارس والمحافل فى صغره ويناظر ويفحم الكبار. ويأتى بما يتحير منه أعيان البلد فى العلم، فأفتى وله تسع عشرة سنة، وشرع فى الجمع والتأليف من ذلك الوقت (٢) .

وأثنى عليه الموافق والمخالف، وسارت بتصانيفه الركبان لعلها بلغت ثلاث مائة مجلدة (٣) .

يقول الذهبى فى معجمه: جلس ابن تيمية مكان والده بالجامع الكبير أيام الجمع لتفسير القرآن العظيم، وشرع من أول القرآن. فكان يورد من حفظه فى المجلس نحو كراسين أو أكثر، وبقى يفسر فى سورة نوح عدة سنين أيام الجمع.

ولقد غاص ابن تيمية فى دقيق معانى القرآن بطبع سيال ونظر ثاقب وعمد إلى مواطن الإشكال فأزال ما فيها من غموض، واستنبط من معانى القرآن أموراً لم يسبق إليها فى ذلك. وبلغ شأوا كبيراً فى حفظ الحديث بأسانيده، والفقه وأصوله. وبرع فى معرفة المذاهب واختلاف الفقهاء وفتاوى الصحابة والتابعين مع شدة استحضاره لرأى الصحابى أو التابعى وقت إقامة الدليل بشكل يبهر القارىء.

وكان إذا أفتى لم يلتزم بمذهب معين بل يفتى بما يقوم عنده دليله، فنصر طريقة السلف وانتصر لها من المتكلمين والفلاسفة والصوفية ورد على هؤلاء جميعاً، وبين خطأهم فى كثير من المسائل، ونصر السنة بأوضح برهان وأقوم دليل.

يقول كمال الدين بن الزملكانى:

---

(١) الأعلام العلية فى مناقب ابن تيمية للبزار ص ١٨ ـ ١٩.

(٢) العقود الدرية، ص ٤.

(٣) الذهبى، تذكرة الحفاظ ٤ ـ ١٤٧٦ ط: حيدر أباد ١٩٥٨م.

كان إذا سئل ابن تيمية عن فن من العلم ظن الرائى والسامع أن الرجل لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحداً لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء إذا جالسوه استفادوا منه فى مذاهبهم، ولا يعرف أن الرجل ناظر أحداً فانقطع عنه، ولا تكلم فى علم من العلوم إلا برع فيه. كان فارغاً عن الشهوات الدنيا، لا لذة له فى غير طلب العلم ونشره والعمل به.

وكان علمه بالحديث ورجاله وعلومه لا يجاريه فيه أحد من أهل زمانه حتى قال فيه معاصروه: كل حديث لم يحفظه ابن تيمية فليس بصحيح. وله خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم، وطبقاتهم، ومعرفة بفنون الحديث والعالى منه والنازل، والصحيح والسقيم، مع حفظه لمتونه وأسانيده، يقول البزار عنه "أما دواوين الإسلام الكبار كمسند الامام أحمد وصحيح البخارى ومسلم وجامع الترمذى وسنن أبى داود السجستانى والنسائى وابن ماجة والدارقطنى فإنه رحمه الله ورضى عنهم وعنه سمع كل واحد منها عدة مرات ..

وقل كتاب من فنون العلم إلا وقف عليه وكان الله قد خصه بسرعة الحفظ وإبطاء النسيان. ولم يقف على شىء .. إلا ويبقى على خاطره إما بلفظه أو معناه فكان مرجع علماء عصره فى عزو الحديث إلى الكتب الستة والمسند، يقول عماد الدين الواسطى: كان ابن تيمية أصدق أهل زمانه عقداً وأصحهم علماً، وأعلاهم فى الحق انتصاراً له، وأسخاهم كفاً، وأكملهم اتباعاً لنبيه محمد ﷺ، وما رأينا فى عصرنا هذا من تتجلى النبوة المحمدية من أقوله وأفعاله إلا هذا الرجل بحيث يشهد القلب الصحيح أن هذا هو الاتباع الحق.

وكانت دمشق فى عصر ابن تيمية مهد العلماء من أمثال النووى وابن دقيق العيد والمزى وابن جماعة، وكانوا جميعاً يتوافرون على دراسة الحديث وأسانيدها لبيان الضعيف منها والحسن وغير ذلك من علومه. وكان بجوار مدارس الحديث توجد مدارس الفقه والكلام التى جذبت إليها ابن تيمية وصرف إليها كثيراً من وقته وجهده ناقداً وشارحاً مفصلاً.

ومن أبرز الحركات التى ظهرت فى عصر ابن تيمية ما كان بين الحنابلة والأشاعرة من منازلات ومناظرات، فلقد لجأ الحنابلة فى دراستهم للعقائد إلى

المنهج الذى سلكوه فى دراسة الفقه والمسائل الفرعية، فكانوا يستخرجون العقائد من النصوص كما يستخرجون منها الأحكام الشرعية فى مسائل الفقه لأن الدين قد أتى بصريح ما يحتاج إليه الناس فى كلا الأمرين جميعاً بينما سلك الأشاعرة وغيرهم فى ذلك مسلك الفلاسفة والمعتزلة حين كانوا يستدلون على أصول العقائد بالأدلة العقلية والبرهان المنطقى. وفى دائرة الخلاف بين منهج الأشاعرة والحنابلة فى أصول العقائد كانت مواقف ابن تيمية ومنازلاته. وكانت محنه وأيامه. فلقد أراد الرجل أن يعود بدراسة العقائد الإسلامية إلى مصدرها الأول خالية مما علق بها من فلسفات جدلية وآراء تقليدية فى الوقت الذى انتصرت فيه الدولة لخصوم ابن تيمية من رجال الفقه وعلماء الكلام، ومن هنا كانت حياة ابن تيمية سلسلة متصلة الحلقات مع الفقهاء والمتكلمين والصوفية ورجال الدولة، فما كان يخرج من محنة إلا ليزج به فى أتون محنة أخرى. ولقد ذكر ابن كثير فى تاريخه كثيراً مما وقع للشيخ من ذلك [1] .

ولن أحاول الخوض فى تفاصيل ذلك، فلقد كتب فيه الكثير، ووضعت كثير من الكتب فى ترجمة ابن تيمية وحياته ومناقبه، ومناظراته ومحنه، ولكن يعنينى هنا أن أعرض بالحديث لجانبين هامين من حياة ابن تيمية أرى أنهما كانا أكبر عاملين فى توجيه حياته وسبباً فى كثير مما حل به.

لقد حرص ابن تيمية على سلامة المجتمع الذى عاش فيه والذى فتح عليه عينيه فوجده صريعاً بين أعدائه من الخارج والداخل، فهناك على حدود البلاد الاسلامية كانت تقف جيوش التتار الذين أخذوا يهددون الدولة الاسلامية وحضارتها بزحفهم المتكرر على البلاد. ولا شك أن ابن تيمية ما زال يتردد فى ذهنه بين الحين والآخر ما حل به وبأسرته من أثر غارات التتار على البلاد، وما لاقته من مشقة وعناء حينما هاجرت أسرته إلى دمشق من جور التتار. وهو لم يكتمل السابعة من عمره. ومن هنا لم يدخر الشيخ جهداً فى محاربة هذا العدو الذى جثم على صدور البلاد، فأخذ يحرض المسلمين على ضرورة محاربته وتطهير البلاد منه [2] وكان

(١) البداية والنهاية، ج ١٤ حوادث سنة ٧٠٥ ـ ٨٢٨.

(٢) البداية والنهاية، ج ١٤ حوادث سنة ٧٠٥ ـ سنة ٨٢٨.

إذا حضر عسكر المسلمين فى جهاد يكون بينهم واقيتهم وقطب ثباتهم إن رأى من بعضهم هلعاً أو رقة أو جبانة شجعه وثبته وبشره ووعده بالنصر والظفر والغنيمة وبين له فضل الجهاد والمجاهدين (١) .

ويحدثنا التاريخ عن كثير من مواقف ابن تيمية ضد غارات التتار وتحريضه المسلمين على القتال فلقد تقدم الصفوف فى واقعة قشحب سنة ٧٠٢ هـ وأفتى الجنود بضرورة الفطر فى رمضان حتى يقووا على ملاقاة الأعداء وأفطر هو أمامهم، وكان يبيت لياليه على الأسوار حارساً أميناً على أمن بلاده.

ولما عرف عنه من الشجاعة والجرأة، كان يقصده الناس عند المهمات ويلجأون إليه عند الشدائد. فعندما هاجم التتار بلاد الشام سنة ٦٩٩هـ، وأصبحوا على مشارف دمشق اجتمع الناس بابن تيمية وطلبوا إليه أن يذهب على رأس وفد كسفير لهم لمخاطبة ملك التتار فى الامتناع عن دخول دمشق، ولما دخل على (قازان) ملك التتار كلمة كلاماً أثار دهشة الحاضرين لجرأته وشجاعته، حتى أن قازان نفسه تعجب منه وتساءل: من يكون هذا الشيخ؟ إنى لم أر مثله ولا أثبت قلباً منه. ولا أوقع من حديث فى قلبى. ولا رأيتنى أعظم انقياداً لأحد منه (٢) .

ومما قاله لملك التتار فى ذلك: "أنت تزعم أنك مسلم ومعك قاض وإمام وشيخ ومؤذنون على ما بلغنا، وأبوك وجدك كانا كافرين وما عملا الذى عملت، عاهدا فوفيا وأنت عاهدت فغدرت، وقتلت فما وفيت" وكان فى كلامه هذا خير عظيم حيث أخذ عهداً من قازان بعدم دخول البلاد.

وفى يوم مرج الصفر فى هذه السنة وقد أوشك اليأس أن يتسرب إلى قلوب الناس من أثر التتار، فلقد ارتفعت الأسعار وكثر العبث فى البلاد وأراد التتار أن يستولوا على قلعة دمشق. فكتب قبجق إلى النائب بالقلعة أن يسلمها لهم حتى تهدأ الأحوال وتستقر الأمور، ولكن ما إن تسرب الخبر إلى ابن تيمية حتى نهض إلى النائب وكتب إليه "لو لم يبق فيها إلا حجر واحد فلا تسلمها لهم إن استطعت". فنزل

(١) البزار : ٦٩.

(٢) انظر تاريخ ابن الوردى ٢-٢٨٧ ـ والبزار : ٧٢ ـ ٧٣.

أرجواش على أمر ابن تيمية وأرسل إلى قبجق يقول له "لن أسلمها لكم وبها عين تطرف"، فكانت القلعة بذلك حصناً حصيناً للمسلمين من أعدائهم.

وفى سنة ٧٠٠ هـ شاع بين الناس أن التتار على مشارف دمشق لمهاجمتها، فأخذ الناس يتركون البلاد نهبا للأعداء للنجاة من جيوش التتار، ففزع ابن تيمية إلى سلاطين مصر وحكامها يطلب منهم النصرة ومساعدة البلاد وأخذ يهدد سلطان مصر قائلاً : "إن كنتم أعرضتم عن البلاد وحمايتها أقمنا لها من يحميها ويستغلها فى زمن الأمن .. ولو قدر أنكم لستم حكام البلاد ولا ملوكها ثم استنصركم مسلم على عدوه لوجب عليكم النصر، فكيف وأنتم حكام البلاد وهم رعاياكم وأنتم مسئولون عنها [١] .

وأكثر ما يكون ابن تيمية شجاعة عندما تواجهه المصائب والمحن، ففى سنة ٧٠٧هـ صدر مرسوم السلطان بحبس ابن تيمية لنيله من الصوفية وكلامه فى شأنهم، وطلب من القضاة والفقهاء الإفتاء فى شأنه بالحبس، ولكن لم يجد الفقهاء للشريعة مأخذاً عند الرجل حتى يفتوا فى أمره بالحبس، وتحير أمرهم فى ذلك، ولما وجد ابن تيمية الحيرة بادية على وجوههم تقدم بنفسه إلى الحبس قائلاً : "أنا أمضى إلى الحبس بنفسى وأتبع ما فيه مصلحة المسلمين [٢] ".

لم تكن شجاعة ابن تيمية قاصرة على الجانب الوطنى من حياته، فإن حبه لدينه وتمسكه به قد أخذ عليه تفكيره فأخذ يعمل على تنقيته مما علق به من الشوائب وما دخل فيه من البدع والمنكرات التى استفحل أمرها، واستشرى خطرها على المجتمع.

ولقد أخذ هذا الجانب من حياته شطراً كبيراً من وقته وجهده، وتسبب فى إلحاق كثير من المحن والاتهامات به، لأنه اعتبر ظهور البدع والمنكر فى البلاد الإسلامية مرضاً اجتماعياً حرص على سلامة المجتمع منه، لأن انتشار الخرافات والبدع فى مجتمع ما نذير فنائه ومقدمة انهياره وكسر شوكته فى أعين أعدائه.

---

(١) البداية والنهاية ١٤-١٥.

(٢) المرجع السابق ١٤ ـ ١٣٥ وما بعده.

وطالما وقف ابن تيمية من مجتمعه موقف الطبيب الماهر بمأتى المرض وكيفية علاجه، ولكن العلة قد استفحلت والداء قد استشرى، فالبدعة صارت عرفاً والمنكر أصبح عادة ومن العسير على المصلح تغيير العرف واستئصال العادة.

لهذا فقد بدأ ابن تيمية فى أعين مجتمعه وكأنه خارج عن العرف متمرد على العادة، فكانت حياته سلسلة متصلة الحلقات من المحن والابتلاءات، ومن المواقف الصعبة التى كان سلاحه فيها السنان حيناً واللسان أحياناً، وكانت طبيعة الرجل الشجاعة وراء كل مواقفه فلم يعبأ بذى سلطان فيتملقه، أو ذى جاه فيواريه، لأنه كان يملك من الحجج أقواها ومن الأسلحة أحدَّها.

ومن هنا فقد ناصب العداء لكل ذى بدعة على اختلاف مشاربها، فتعرض بالنقد والتمحيص لمذاهب الفلاسفة والباطنية والشيعة والصوفية والقرامطة والاسماعيلية وكشف أستار هؤلاء وأولئك، وانتصر للحق ولدينه منهم جميعاً.

ولقد اشتدت عداوة ابن تيمية للمتصوفة والباطنية وحرص على تخليص مجتمعه من خرافاتهم التى ملكوا بها عقول السذج وذلوا بها أعناق العامة من الناس معلناً لهم أنه لا يوجد طريق إلى الله غير طريق محمد عليه الصلاة والسلام، وليس هناك من هدى سوى هدى القرآن.

وقد اجتمع به الصوفية فى حضرة السلطان وكلموه ليكف عنهم ويترك أحوالهم فقال لهم ابن تيمية. "إنه لا يسع أحد الخروج عن الشريعة بقول ولا بفعل، وإن من أراد أن يدخل النار منهم فليغسل جسده فى الحمام ثم يدلكه بالخل ثم يدخل النار، ولو دخل النار لا يلتفت إليه، لأن هذا نوع من الدجل". ولما أعياهم الحديث معه انصرفوا قائلين للسطان: نحن لا تتفق أحوالنا إلا عند التتار ولا تتفق أمام الشريعة[1] .

ومع شجاعة ابن تيمية فى الحق فقد كان حليماً حيث يكون الحلم عزا يشرف صاحبه، عفواً حين يكون العفو من شيم العلماء، فقد استحثه السلطان قلاوون على أن يستصدر منه فتوى بقتل العلماء الذين تكرر منهم الإفتاء بحبسه، وكان الفقهاء

(١) العقود الدرية، ص ١٩٥.

والقضاة قد ناصروا أعداء الشيخ عليه، فأراد السلطان أن يستغل الموقف ويفتى ابن تيمية فى قتلهم، ولكن حلم الرجل وعفوه قد منعاه من ذلك، وأبت عليه ـ نفسه الشجاعة أن يقتنصها فرصة لقتل العلماء. فقد قال للسلطان: من آذانى فهو فى حل منى. ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه. وأنت إذا قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم (١) .

محنته ووفاته:

جرت الطبيعة البشرية على أن كل من علا نجمه واشتهر فضله كثر حساده وكثر الناقمون عليه. وما أكثر حساد ابن تيمية وما أكثر الناقمون عليه فإن لسان الرجل وقلمه لم يجعلا له من صديق، لأنه لم يدار أحداً ولم يعرف النفاق إلى قلبه سبيلاً.

وكان خصوم ابن تيمية فى كثير من المحن هم قضاته من الفقهاء، الذين كبر عليهم مخالفته لهم فى فتاواهم وآرائهم. وفى أول محنة له عام ٧٠٥ هـ جيء به إلى مصر تنفيذاً لمرسوم السلطان بحبسه، ولما حضر ابن تيمية أمام القضاة والفقهاء حاول أن يدافع عن نفسه فلم يمكنوه، وادعى عليه ابن مخلوف بأنه يقول:

"أن الله فوق العرش حقيقة، وأنه يتكلم بحرف وصوت". فقال له ابن تيمية: من الذى سيقضى فى؟ فقال ابن مخلوف: أنا.

فقال ابن تيمية: وكيف تقضى فى وأنت خصمى؟

فغضب ابن مخلوف وأودعه السجن. وكان ذلك فى يوم الجمعة ٢٦ رمضان سنة ٧٠٥هـ. وفى ليلة العيد نقل من حبسه إلى مكان آخر بالجب. وظل ابن تيمية إلى العام التالى سنة ٧٠٦ هـ، وذهب بعض علماء مصر إلى نائب الخليفة (سيف الدين سلار) وتكلموا معه فى إخراج الشيخ وأن يرجع عن بعض معتقداته. ثم أرسلوا إليه ليحدثوه فى ذلك، فامتنع من الحضور أمامهم وتكررت الرسل إليه مرات كثيرة لكى يحضر أمامهم ولكنه لم يلتفت إليهم وانقطع أملهم فى الحضور فانصرفوا من عنده.

---

(١) العقود الدرية، ص ١٩٥.

وفى يوم الجمعة ١٤ من صفر سنة ٧٠٧ هـ ذهب قاضى القضاة ابن جماعة إلى ابن تيمية واجتمع به (فى دار الأوحدى) بالقلعة، وتحدث معه بشأن خروجه من السجن، ولكن ابن تيمية رفض الخروج من السجن إلا برفع القيود عنه والرجوع عن الشروط التى اشترطوها معه، وفى يوم ٢٣ ربيع أول سنة ٧٠٧ هـ حضر إليه الأمير حسام الدين مهنا بن عيسى بنفسه واجتمع به فى السجن وأقسم عليه بالخروج من السجن وهو حر فيما يقول ويعتقد .. ولم يخرج ابن تيمية إلا بعد رفع القيود وإلغاء الشروط التى وضعوها من أجله. وخرج مع الأمير سلار وحضرت إليه وفود العلماء والفقهاء وأمر (سلار) بإقامة الشيخ بمصر عنده ليرى الناس فضله وعلمه.

وفى شوال ٧٠٦ هـ شكا الصوفية منه أموراً إلى الدولة. وادعى ابن عطاء عليه أموراً لم يثبت منها شىء. غير أن الدولة فوضت أمر ابن تيمية إلى الفقهاء ليروا فيه رأيهم حول ما يدعيه الصوفية فبعض الفقهاء قال : ليس على ابن تيمية شىء فيما قال.

ورأى ابن جماعة أن ذلك فيه سوء أدب.

ثم خَيَّرَتْهُ الدولة بين أمور: إما أن يسير إلى الاسكندرية أو إلى دمشق بشروط. وإما أن يودع السجن. فَفَضَّلَ ابن تيمية حياة السجن على البقاء خارجه مكمم الأفواه. ولكن بعض أصفياء الشيخ أَلَحُّوا عليه طلباً فى السفر إلى دمشق فأجابهم إلى ما طلبوا تطييباً لخاطرهم.

وفى ٢٨ شوال ركب البريد إلى دمشق. ولم تمض عليه إلا ليلة واحدة، وفى الْغد أرسلوا خلفه بريداً آخر فردوه إلى مصر ثانية. فحضر عند ابن جماعة وكان عنده جمع من الفقهاء. فقال بعضهم إن الدولة لا ترضى إلا بحبس ابن تيمية، وطلب ابن جماعة من القاضى المالكى أن يحكم بحبس الشيخ فامتنع القاضى وقال ما ثبت عندى ضده شىء فكيف أحكم عليه بالحبس ؟

فطلب من نور الدين الزواوى (قاضى المالكية) فتوقف القاضى أيضاً.

ولما رأى ابن تيمية حيرة العلماء بادية على الوُجُوهِ فى شأن حبسه تقدم هو إلى السجن بنفسه قائلاً: أنا أمضى إلى السجن بنفسى وأتبع ما فيه المصلحة.

فقال القاضى: يجب أن يكون الشيخ فى مكان يصلح لمثله.

فقيل له: إن الدولة لا ترضى إلا بمسمى الحبس. وأرسل الشيخ إلى الحبس. وكان كل ذلك بإشارة من نصر الدين المنبجى. وظل الشيخ فى سجنه يستفتيه الناس ويكتب لهم بما يحير العقول من المسائل التى عجز غيره عن الافتاء فيها.

ثم خرج الشيخ من سجنه. وأرسل إلى الاسكندرية وأقام بها فترة رأى خلالها الكثير من ألوان الاضطهاد والإرهاب الفكرى ووشى به الصوفية لدى السلطان وحاولوا اغتياله والتخلص منه. غير أن الله قد قيض له ولغيره من حفظة كتابه من دافع عنه وخلَّصه منهم. ولكنهم نجحوا فى إيداعه السجن مرة أخرى بالاسكندرية وسجن معه تلامذته والمنتمون إلى فكره وظل الاضطهاد يلاحقه داخل السجن إلى أن تولى السلطان محمد بن قلاوون الحكم فكان أول ما حرص عليه أن يخرج ابن تيمية من سجنه فطلبه من الاسكندرية يوم عيد الفطر عام ٧٠٩هـ فجاء الشيخ معززاً مكرماً. ودخل على السلطان فى ٨ شوال. واجتمع به السلطان وحاول أن يصلح بينه وبين الفقهاء الذين أفتوا بسجنه.

وكانت حياة ابن تيمية داخل السجون أحب إليه من حياة يجبر المرءُ فيها على النفاق أو السكوت على الباطل وهذا نموذج من محاكمة الشيخ ومواقف الفقهاء والقضاة منه. واستمرت حياة ابن تيمية على هذا النحو. فما كان يخرج من السجن إلا ليودع فى غيره، وما كانت تنتهى محاكمة إلا لتبدأ أخرى، وكان القضاة والفقهاء يتقربون إلى السلطان بالمسارعة بالحكم على ابن تيمية والإفتاء ضده. ولم يضجر ابن تيمية من كل ما نزل به ولم ييأس من نشر دعوته فى تصحيح المفاهيم الإسلامية فى قلوب الناس. وكان يطمئن أصحابه ويقول لهم: ما يصنع أعدائى بى. أنا جنتى وبستانى فى صدرى، أينما رحت فهى معى. إن حبسونى فحبسى خلوة، وإن أخرجونى من بلدى فخروجى سياحة، وإن قتلونى فقتلى شهادة فى سبيل الله.

وكان آخر ما وقع للشيخ ما جرى سنة ٧٢٦ هـ بسبب بعض آرائه.

ففى يوم الجمعة ١٠ شعبان سنة ٧٢٦ هـ قرئ بجامع دمشق مرسوم سلطانى يمنع الشيخ من الإفتاء واعتقاله. وحضر إليه ابن الخطيرى بدمشق وأخبره بأمر السلطان، فقال ابن تيمية : وأنا كنت منتظراً لذلك. وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة، ودخل الشيخ إلى باب القلعة معتقلا. وفى يوم الأربعاء منتصف الشهر المذكور أمر قاضى القضاة باعتقال أصحاب ابن تيمية وتلامذته وعزر جماعة منهم ونودى بهم فى الأسواق والطرقات تشهيراً بهم وتنكيلاً فيهم.

وظل ابن تيمية فى سجنه سنتين وأشهرا. وقد أفتى بحبسه هذه المرة طائفة من أهل الأهواء على رأسهم القاضى المالكى الأخنائى وسبب سجنه فى هذه المرة أنه أراد أن يصحح عقائد المسلمين فى مسألة الزيارة وشد الرحال إلى المساجد وقبور الأولياء. فدبر أعداؤه الحيلة فى فتواه وحرفوا كلمه وألفاظه وشنعوا عليه بما لم يقل به. وهذا أمر غير بعيد ولا مستبعد فإن هذه الحيلة هى وسيلة السلطة فى كل عصر، تتخلص بها ممن تريد من العلماء العاملين الذين لم ينافقوا ولم يركنوا إلى وسيلة الرياء أو المداهنة طلباً للنجاة، مع أن ابن تيمية لم يمنع زيارة القبور، ولم يقل ذلك ولم يمنع زيارة قبر الرسول، وفتواه فى ذلك موجودة لمن أراد أن يصحح فهمه وإنما الذى منعه من ذلك هو شد الرحال إلى غير المساجد الثلاثة التى ذكرها الرسول فى حديثه (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد) إلخ.

ويملك ابن تيمية من الأدلة على ذلك ما يفحم خصومه ولكن ما كان يرضى هؤلاء إلا حبس الرجل وإسكات لسانه وقلمه.

وفى يوم الاثنين التاسع من جمادى الآخرة أمروا بإخراج ما كان عند الشيخ فى سجنه من الكتب والأوراق والدواة والقلم، ومنع من الكتب والمطالعة، وحملت كتبه فى مستهل رجب إلى خزانة الكتب بالعادلية الكبيرة، وكانت نحو ستين مجلداً وأربع عشرة رابطة كراريس، فنظر فيها الفقهاء وتوزعوها فيما بينهم.

ولما منع عن ابن تيمية هذا الزاد الروحى الذى كان أنيسه فى سجنه اشتدت علته، وازداد به الضيق من المعاملة السيئة. غير أن تلك الحال لم تدم طويلاً. فقد فاضت روحه الطاهرة إلى بارئها وكان ذلك ليلة الاثنين لعشرين من ذى القعدة سنة ٧٢٨ هـ، ومات الرجل فى سجنه كما يقضى عظماء الرجال من أصحاب

العقائد الثابتة والإيمان الراسخ الذى يجعل من صاحبه غصة فى حلوق أعدائه فلا يتنفسون إلا فى غيبته، ولا ينعمون بالحياة إلا بعد رحيله.

وقد كانت جنازة الشيخ مثلا واضحاً لقول أحمد بن حنبل: قولوا لأهل البدع بيننا وبينكم شهود الجنائز.

فقد شهد جنازة ابن تيمية من الخلائق مالا يحصره عد. يقول البرزالى: لقد اجتمع أهل دمشق لجنازة الشيخ اجتماعاً لو جمعهم سلطان قاهر وديوان حاصر لما بلغوا هذه الكثرة التى اجتمعوها فى جنازته، وانتهوا إليها. ويعلق ابن كثير على ذلك بقوله: مع أن الرجل قد مات بالقلعة محبوساً من جهة السلطان وكثير من الفقهاء والصوفية يذكرون عنه للناس أموراً منفرة لأهل الأديان. فهذا كلامهم فيه وهذه جنازته. والفرق كبير بين الحال والمقال.

وهذه الجنائز هى الحد الفاصل بين أهل البدع وأهل السنة.

والتاريخ لا يغيب عنه شيء مما يدور فى أيامه ولياليه، فإن ابن تيمية قد قيل فيه الكثير مما يعاب عليه. كما قيل ويقال على غيره من أصحاب العقائد، غير أن ذاكرة التاريخ لا تنسى شيئاً. فهذا تراث ابن تيمية وهذه آراؤه. مأدبة شهية لمن سلمت منه النوايا وصدقت العزيمة. وما حدث لابن تيمية قد يحدث لغيره، وما شنع به على ابن تيمية قد يشنع به على غيره، ولكن الزبد سوف يذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض .. وهذه سنة الله فى خلقه.

فما جرى بالأمس قد يجرى اليوم. وقد يجرى غداً وعلى المرء أن يعى دروس التاريخ.

رحم الله ابن تيمية، وجزاه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

الباب الأول

دلالة التأويل فى عصر الرواية والاستشهاد

الفصل الأول : التأويل فى اللغة والقرآن وعند المتأخرين.

الفصل الثانى : موقف السلف من قضية التأويل.

الفصل الثالث : قضية التأويل بين علماء الكلام.

الفصل الرابع : موقف الفلاسفة من النصوص.

الفصل الأول

التأويل فى اللغة، وفى القرآن، وعند المتأخرين

أ ـ التأويل فى لغة العرب:

حسما للخلاف الذى قد ينشأ بين الباحثين فى أى مجال من مجالات العلوم الإنسانية، وتوفيراً للجهد والوقت، لابد من الاتفاق فيما بينهم على قانون أو مبدأ، يرجعون إليه عند الاختلاف ويحتكمون إليه عند التنازع وسيرا على نفس المنهج الذى يأخذ به ابن تيمية فى تحليل الألفاظ وبيان معناها عند مناقشة الخصوم.

وإذا كان هدفنا الأول هو تحديد معنى كلمة التأويل فى لغة العرب، فمن الأفضل أن نرجع إلى أصل استعمال الكلمة بين المتخاطبين بها أولا، وكما هى مستعملة على ألسنتهم، ومدونة فى كتبهم، وفى معاجم اللغة.

ثم علينا ان نتتبع الكلمة فى مراحل تطورها، إذا كانت تعرضت لعوامل تطورية فى استعمالاتها ـ وهذا لابد منه ـ مبينين سبب هذا التغير، أو سبب هذا التحول، وما الهدف منه؟.

وإذا كانت الكلمة قد أصبحت تستعمل فى غير ما وضعت لـه أولاً : فهل لذلك الاستعمال الجديد سند لغوى؟ أم هو مجرد تحريف وتلاعب بالألفاظ، لخدمة أغراض وأهداف معينة ؟

وبهذا المنهج التحليلى ينبغى أن نأخذ فى معالجة هذه القضية بعامة وما أحب أن أوضحه فى بيان معنى التأويل فى لغة العرب، وسأكون فى ذلك ملتزما بالمعنى اللغوى، كما تبينه كتب اللغة، حسب ترتيبها ترتيبا تاريخياً.

١ – فى المعاجم اللغوية:

من أقدم ما نجده من المعاجم اللغوية القديمة هو تهذيب اللغة للأزهرى (أبو منصور محمد بن أحمد) المتوفى سنة ٣٧٠هـ [١] ينقل لنا عن ثعلب وابن الأعرابى أن "الأول" هو الرجوع، وقد آل يؤُول أوْلا. وعن الأصمعى آل القَطِران يُؤول أوْلا إذا خسر. قال: وآل ماله يؤْوله إيالة إذا أصلح وساسه.

قال لبيد:

بصبوح صافية وضرب كرينة [٢] بمؤتر تأْتاله إبهامها

ويقال طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث.

عمرو عن أبيه: الآل الأحوال جمع آله.

وآل لحم الليث: "الآيلّ" (على وزن السيد) الذَّكَر من الأوعال. والجمع الآيايل (على وزن القبائل). قال: وإنما سمى أيِّلا لأنه يؤُول إلى الجبال يتحصن فيها.

وإذا تأملنا كل ما سبق من استشهادات حول كلمة التأويل نجد أن مادة "أوّل" فى كل استعمالاتها تفيد معنى الرجوع والعَوْد، وهكذا فى بقية الأمثلة التى ذكرها الأزهرى، نجد أن المادة فى أصلها الاشتقاقى تدور حول معنى الرجوع والعود.

ومما هو جدير بالاعتبار أن تهذيب اللغة من نتاج النصف الأول من القرن الرابع الهجرى، ومعنى ذلك أن مادة أوَّل حتى هذه الفترة كانت تستعمل على ألسنة الرواة فى هذه المعانى التى وضحها وشرحها.

ومما يزيد الأمر وضوحا أن "مقاييس اللغة" لابن فارس [٣] المتوفى سنة ٣٩٥هـ. قد نقل إلينا هذه المعانى السابقة التى استعملت فيها الكلمة، والتى بينها

---

(١) انظر فى ذلك تهذيب اللغة للأزهرى مادة أول جـ ١٥ ص ٤٣٧ تحقيق الأستاذ إبراهيم الابيارى الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٦.

(٢) فى لسان العرب : الكرينة الضاربة بالعود أو الصنج. تأتاله: تعالجه.

(٣) انظر مقاييس اللغة جـ ١ ص ١٥٩ مادة أوّل. تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون ط القاهرة سنة ١٣٦٦هـ.

الأزهرى فى تهذيبه، ولم نجد عنده ما يخالف هذا المعنى، ومما نقله إلينا زيادة عما فى التهذيب أن قال:

قال يعقوب "أوَّل الحكم إلى أهله أى أرجعه ورده إليهم.

قال الأعشى:

أؤول الحكم إلى أهله ليس قضائى بالهوى الجائر.

وآل جسم الرجل إذا نحف. أى يرجع إلى تلك الحالة، ثم قال: ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته ومايؤُول إليه، وذلك قوله تعالى: (هل ينظرون إلا تأْويلَه يوم يأْتى تأْويلُه يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رُسُلُ ربِنا بالحق) يقول : ما يؤُول إليه فى وقت بعثهم ونشورهم أى مصائر الأمور وعواقبها.

ويتضح لنا مما نقله ابن فارس: أن كلمة تأويل استعملت عنده فى نفسى المعنى والمفهوم الذى كانت تستعمل فيه مادة (أول) بمعنى العَوْد والمرجع والمصير.

لهذا نجد أن ابن فارس يقول : "ومن هذا الباب تأْويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه، ثم يستشهد بالآية الكريمة، ويبين معنى التأويل فيها، ثم أورد البيت السابق للأعشى وقد استعمل فيه مادة أول بمعنى الرجوع والعاقبة [١] .

ونخرج من ذلك بنتيجة مهمة: هى أن كلمة التأويل كانت تستعمل على ألسنة اللغويين، من رواة ومحدثين، حتى بداية القرن الخامس الهجرى فى معنى: المرجع والمصير والعَوْد، حيث لم يرد إلينا فى المعاجم التى وضعت فى هذه الفترة ــ وهى المصدر الوحيد لكل المعاجم التى وضعت بعد ذلك ــ ما يخالف ذلك.

وإذا انتقلنا إلى لسان العرب [٢] ، وهو من نتاج أواخر القرن السابع وأول الثامن الهجرى، وقد جمع فيه ابن منظور المتوفى سنة ٧١١ هـ كل ما يتصل بمادة

(١) انظر المرجع السابق ص ١٥٩، تهذيب اللغة ١٥-٤٤١.

(٢) انظر لسان العرب مادة "أول" طبع المطبعة الأميرية سنة ١٣٠٢ هـ جـ ١٣ ص ٣٣ ــ وانظر محيط المحيط ط الأمريكانية سنة ١٨٢٧ م بيروت ١ ــ ٥١ مادة "أول".

"أول" ومشتقاتها، وما استعملت فيه من معانٍ، نجد أنه ينقل لنا أمثلة واستشهادات تؤكد لنا هذا المعنى وتوضحه، فمن ذلك قوله: "ألت عن الشيءِ ارتددت عنه" وفى الحديث: (من صام الدهر فلا صام ولا آل) أى: لا رجع إلى خير.

وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسّره، وقوله عز وجل: (ولما يأتهم تأويله) أى لم يكن معهم علم تأويله. وقيل معناه: لما يأتهم ما يؤول إليه أمرهم فى التكذيب به من العقوبة.

وفى حديث ابن عباس: (اللهم فقّهُ فى الدين وعلمه التأويل).

وعن الليث قال: "التأويل تفسير ما يؤُول إليه الشيءُ".

وأبو عبيدة قال: "التأويل المرجع والمصير".

وإذا أضفنا إلى ما تقدم من معنى التأويل الذى بينته لنا معاجم القرن الرابع الهجرى، هذا المعنى الذى نقله ابن منظور عن الليث والجوهرى، والذى مضمونه أن من معانى التأويل التفسير والتدبر وحسن تقدير الأمور، يتضح لنا: أن التأويل كان يستعمل عند علماء اللغة من رواة ومحدثين فى هذين المعنيين.

الأول : المرجع والمصيروالعاقبة، كما بينت ذلك معاجم القرن الرابع الهجرى.

الثانى: التفسير والتدبر والبيان، كما وضح ذلك ابن منظور ونقله عن الليث والجوهرى.

وهذان المعنيان هما اللذان استعملا فى عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم، ولم يعرف للكلمة معنى ثالث فى القرون الثلاثة الأولى.

وقد استعمل الرسول ﷺ الكلمة فى كلا المعنيين.

فمن استعمالها على لسانه بمعنى العاقبة والمصير ما روى عنه ﷺ أنه لما نزلت الآية الكريمة: (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم) الآية قال: (إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد)[1] أى لم يحصل، ولم يحدث مدلولها العملى والواقعى، الذى هو عين تأويلها، والذى هو مصير المخاطبين، وعاقبة أمرهم.

---

(١) حديث ورد فى الترمذى ١١ ـ ١٨٧ وقال عنه: حديث حسن.

ومن استعمالها فى المعنى الثانى ما دعا به الرسول ﷺ لابن عباس: (اللهم فقّهُ فى الدين وعلمه التأويل).

وحين نزلت الآية الكريمة: (وما يعلم تأويله إلا الله) قال ابن عباس: " أنا ممن يعلم تأويله": فالتأويل الذى استعمله ابن عباس ونسب إلى نفسه العلم به، والذى دعا به الرسول له هو معرفة معانى الآيات التى نقلت عنه.

وقد روى عن الأزهرى قال: "قلت لعروة: ما بال عائشة تتم فى السفر يعنى الصلاة ؟ ..

قال: "تأولت كما تأول عثمان" أراد بتأويل عثمان أنه أتم الصلاة بمكة فى الحج، وذلك أنه نوى الإقامة بها.

ولن أطيل فى بسط الأمثلة والشواهد التى تحضرنى الآن فى تأكيد استعمال الكلمة فى عصر الصحابة والتابعين فى هذين المعنيين السابقين فقط [1]، والتى تدل على أنه لم يعرف لها معنى ثالث فى هذا العصر.

٢- المعنى المحدث:

ثم نجد ابن منظور فى أول القرن الثامن الهجرى ينقل لنا عن ابن الأثير [2] فى معنى التأويل: "أنه نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ".

وهذا المعنى ينقله الزبيدى فى تاج العروس [3] عن ابن الكمال إذ يقول "قال ابن الكمال" : "التأويل صرف الآية عن معناها إلى معنى تحتمله، إذا كان المعنى المحتمل الذى تصرف إليه الآية موافقا للكتاب والسنة".

---

(١) انظر فى هذه المادة لسان العرب لابن منظور، الموافقات للشاطبى ١-١٣٢ طبعة الرحمانى تحقيق عبد الله دراز "بدون تاريخ"، المحيط ١-٣٤١ طبعة الحلبى ١٩٥٢، المصباح المنير ١-٥٤١ الأميرية ١٩٢٨، مختار الصحاح ٣٢ ط الأميرية سنة ١٩١٨.

(٢) انظرالنهاية فى غريب الحديث لابن الأثير ١-٢٨٠ الحلبى ١٩٦٣.

(٣) تاج العروس : ٧-٢١٤ مادة أول ط دار صادر بيروت سنة. ١٩٦م ٦٠.

ثم ينقل عن جمع الجوامع للسبكى: أن التأويل "هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل فصحيح. أولما يظن دليلاً ففاسد. أولا لشيء فلعب لا تأويل".

وعن ابن الجوازى ـ وهو من الحنابلة ـ أن التأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج فى إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.

وبذلك يصبح للتأويل ثلاثة معان: المعنيان السابق ذكرهما، والثالث هو: نقل ظاهر اللفظ إلى ما يحتاج فى إثباته إلى دليل. أو بمعنى آخر: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ.

وهذا المعنى الثالث لم يرد فى المعاجم المتقدمة، وإنما ورد فى لسان العرب، وتاج العروس، وكلاهما من نتاج العصور المتأخرة عن عصر الرواية والاستشهاد والاحتجاج.

وسأناقش عند الكلام عن التأويل عند الأصوليين هذا المعنى الثالث وكيف ظهر واشتهر فى العصور المتأخرة ولكن أريد الآن أن أضع فى الاعتبار الملاحظات الآتية عن هذا المعنى:

١- لم يرد هذا المعنى فى معاجم القرن الرابع الهجرى، ومعنى ذلك أنه لم يكن معروفا بين رجال اللغة والمعنيين بها ولم يكن مشتهرا بينهم حتى ذلك التاريخ.

٢- روى ابن منظور هذا المعنى عن "ابن الأثير" ورواه الزبيدى عن "ابن الكمال" و "السبكى" و "ابن الجوزى" ، وهؤلاء ليسوا رواة لغة ولا محدثين بها، بل لم يكن واحد منهم موجودا فى عصر الرواية فلا يعتد بكلامهم فى ذلك، ولم يعرف عن أحد منهم أنه اشتغل برواية اللغة وإنما هم بين فقيه، أو متكلم، أو أصولى.

٣- إن رواية هذا المعنى جاءت مجردة عند كل منهما عن الأمثلة والشواهد، التى تبين استعمال التأويل فى هذا المعنى الذى أرادوه وتوضحه، وهذا عكس ما عهدناه منهما إزاء الاستعمالين الآخرين للفظ التأويل، حيث أورد كل منهما من الأمثلة والشواهد ما وضح به المعنى المراد من الكلمة، ويترتب على هذه

الملاحظة نتيجة مهمة وهى: أن الكلمة لم تستعمل فى هذا المعنى مطلقاً بين رجال اللغة فى العصور المتقدمة، إذ لو استعملت عندهم فى ذلك المعنى لأوردوا لها أمثلة، وشواهد توضيحية، كما فعلوا ذلك إزاء الاستعماليـن الآخرين.

٤- وإذا لم تكن الكلمة قد عرفت بينهم، ولم تستعمل فى هذا المعنى، ثم وجدناها بعد ذلك فى المعاجم المتأخرة فلا بد من أنها شاعت واشتهرت بهذا المعنى فى مجال آخر، غير مجال الدراسة اللغوية، وصارت من الشهرة بحيث أصبح متعارفا عليها، وتمكنت بذلك أن تجد لها مكانا فى المعاجم اللغوية المتأخرة.

أما كيف ظهر هذا المعنى فسأتحدث عن ذلك بالتفصيل عند الكلام عن التأويل عند الأصوليين. والآن وقد اتضحت أمامنا هذه الاستعمالات الثلاثة للتأويل نريد أن نعرف أى استعمال منها قد جاء به القرآن.

(ب) دلالة التأويل فى القرآن:

تكررت كلمة التأويل فى القرآن فى أكثر من سورة، بل تكررت فى بعض سوره أكثر من مرة، وحين أتحدث عن التأويل فى لغة القرآن أقصد من ذلك أمرين:

الأول:ـ أن القرآن الكريم ـ وهو قمة اللغة العربية فصاحة وبياناً قد استعمل التأويل فى معنى وضحه السلف والأئمة من خلال فهمهم للقرآن وسماعه من الصحابة، وبينوا لنا ما غمض من ذلك، وهذا يعيننا على تحديد معنى التأويل، وتوضيحه فى لغة العرب.

الثانى:ـ أنه لاضير إذا استعمل التأويل فى عصور متأخرة استعمالا اصطلاحيا خاصا بطائفة معينة، مادام اصطلاحا يستخدمونه فيما بينهم ولو كان هذا الاصطلاح مخالفا للمعنى العام للفظ الذى استخدمه القرآن، فإن كثيرا من الكلمات قد تستعمل بمعان اصطلاحية بالإضافة إلى معانيها اللغوية العامة، وذلك كالصلاة مثلا فإن معناها العام هو الدعاء، ولها معنى اصطلاحى بين الفقهاء وهو: أقوال

وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم بشرائط خاصة، ولاشك أن هناك عديدا من الكلمات التى تستعمل بمعان اصطلاحية بالإضافة إلى معانيها اللغوية العامة، وقد تستعمل فى عصر بمعنى يخالف المعنى الذى استعملت فيه فى عصور سابقة، فالكلمات كالكائنات تسير فى سلم التطور الاجتماعى للبيئة التى تعبر بها عن حاجاتها لتستطيع أن تسد مطالب التعبير اللغوى لحاجات مجتمعها وقضاياه.

لكن لا ينبغى لطائفة أو لأخرى أن تدعى أن المعنى الاصطلاحى الذى استعملت فيه هذه الكلمة أو تلك هو معناها اللغوى العام، أو هو بالضرورة المعنى الوارد فى القرآن.

ولا يجوز أن تجعل أقوالها واصطلاحاتها المتأخرة عن عصر النبوة والاحتجاج اللغوى أصلا وحكما نفسر به ما ورد فى القرآن.

ولابد من القيام بعملية استقراء كامل لكل آية استعملت فيها كلمة التأويل فى القرآن وما هى أقوال السلف والأئمة فيها، وهل ما قاله أئمة السلف والتفسير يخالف ما ورد فى معناها فى المعاجم اللغوية المتقدمة ... ؟.

وسألتزم فى ذكر هذه الآيات منهج القرآن فى ترتيب السور، ولنترك الحديث مؤقتا عن معنى التأويل فى آية "آل عمران" لكثرة ما ورد فيها من خلاف، حتى نستعين بغيرها فى توضيح معناها وترجيح ما نراه.

وقد وردت كلمة التأويل فى سورة النساء آية رقم ٥٨ قال تعالى: ﴿**يأيُّها الذين آمنوا أطيعوا ا وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعْتُم فى شىءٍ فردوه إلى ا والرسول إن كنتم تُؤْمنون با واليومِ الآخرِ ذلك خيْر وأحْسَنُ تَأويلا**﴾.

يقول ابن جرير الطبرى فى تفسير: (وَأحْسَنُ تأويلا) أى جزاء وذلك أن الجزاء. هو الذى صار إليه أمر القوم [(١)].

---

(١) انظر تفسير الطبرى: ٦-٢٠٥ طبع دار المعارف سنة ١٩٥٨ م تحقيق الأستاذ محمود شاكر وانظر ابن كثير ٤٠٨/١ من مختصر الصالون.

وفسرها مجاهد وقتادة بالثواب.

وفسرها السدى وابن زيد وابن قتيبة والزجاج بالعاقبة [١].

فالتأويل هنا هو تأويل فعلهم الذى هو رد ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة، ولا يحتمل بحال أن يكون معنى التأويل هنا التفسير والبيان أو صرف اللفظ عن ظاهر إلى معنى آخر يخالفه.

وفى سورة الأعراف: آية رقم ٥١ ، ٥٢.

قال تعالى – فى شأن الذين نسوا لقاء ربهم: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ، هَلْ يَنْظُرُونَ إِلا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾

يقول ابن جرير الطبرى – فى معنى التأويل هنا – "أى ما يؤول إليه عاقبة أمرهم من ورودهم على عذاب الله وصليهم جحيمه، وأشباه هذا مما أوعدهم الله به".

وقال قتادة: هل ينظرون إلا تأويله: أى عاقبته، وفى رواية عنه: ثوابه وعن ابن وهب فيما رواه عن ابن زيد: (يَومَ يأتى تأويلهُ) قال: "يوم يأتى حقيقته".

وقال الربيع : لا يزال يجيء من تأويله أمر حتى يتم يوم الحساب حتى يدخل أهل الجنة وأهل النار فيتم تأويله يومئذ.

وقد قرأ (هذا تَأويل رُؤْيَاىَ مِن قَبْلُ) قال: هذا تحقيقها.

وقرأ: (وما يَعلَمُ تأويلهُ إلاَ الله) قال: ما يعلم حقيقته إلا الله.

وأما قوله: (يوم يأتى تأويله) فإن معناه يوم يجيءُ ما يؤول إليه أمرهم من عقاب الله [٢].

---

(١) انظر تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا سنة ١٣٥٠، رسالة الأكليل لابن تيمية: ٢٦ صبيح ١٩٦٦ م ضمن مجموعة.

(٢) انظر تفسير الطبرى ١٢-٤٧٨ ط دار المعارف ١٩٥٨م.

وفى رواية عن ابن عباس: أن التأويل هنا بمعنى التصديق لوعده ووعيده، أى يوم يظهر صدق ما أخبر به عن الآخرة [1].

وفى سورة يونس آية رقم ٣٨.

قال تعالى فى حق المكذبين لرسوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾.

قال ابن جرير الطبرى: يقول تعالى ذكره: ما بهؤلاء المشركين يا محمد تكذيبك، ولكن بهم التكذيب بما لم يحيطوا بعلمه، مما أنزل الله عليك فى هذا القرآن من وعيدهم على كفرهم: ولما يأتهم بعد بيان ما يؤول إليه ذلك الوعيد، الذى توعدهم الله به فى هذا القرآن [2]. بل كذبوا به قبل أن يفهموه.

فالتأويل هنا المراد به: وقوع ما أخبر به القرآن، وهو الأثر الخارجى والمدلول الواقعى بوعيد هؤلاء، ولا يصح بحال أن يكون معنى التأويل هنا أو فى الآية السابقة: التفسير والبيان أو إرادة غير الظاهر.

وفى سورة يوسف تكررت كلمة التأويل أكثر من مرة، ففى الآية رقم ٢١ قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾.

عن السدى: أن المراد تعبيره الرؤيا.

وفى الآية رقم ٣٥ قال تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَان قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ والمراد: أخبرنا بما يؤول إليه أمر ما أخبرناك أنا رأيناه فى منامنا.

ثم قال لهما يوسف آية رقم ٣٦ من نفس السورة: ﴿لا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا﴾. فبعد أن بين لهما ما يصير إليه أمر ما رأياه فى

(١) انظر تفسير المنار ٣-١٧٣ وبعدها.

(٢) تفسير الطبرى ١٥ ـ ٩٣ وابن كثير ٢-١٩٥.

منامهما من الطعام الذى رأياه قال لهما ذلك، أى تأويل رؤياكما مما علمنى ربى وذلك إشارة فى قوله تعالى: ﴿وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأويل الأحاديث﴾ [1] وكذا بقية الآيات الواردة فى هذه السورة، كلها تتحدث عن تأويل الرؤيا، وأحاديث الناس وتأويل هذه الأحاديث، وتلك الرؤية هى نفس مدلولها الخارجى الذى تصير إليه.

وفى سورة الإسراء آية رقم ٣٥ قال تعالى: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا﴾. أى مآلا ومرجعا كما سبق فى آية النساء [2] .

وفى سورة الكهف آية رقم ٧٧ قال تعالى حكاية عن موقف الخضر من موسى لما تتابعت أسئلته ولم يستطع صبرا على ما رآه من الخضر: ﴿هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ صبرا على ترك مساءلته عنها [3] .

ولما بين له الخضر ما سأل عنه قال له فى النهاية: ﴿ذَلِك تَأويلُ مَالَمْ تَسْطِعْ عليه صبرا﴾ آية ٨١.

أى هذا الذى ذكرته لك من الأسباب التى من أجلها فعلت الأفعال التى استنكرتها منى.

وفى هذا إعلام من الله لنبيه أن أفعاله بالمشركين وإن كانت فى الظاهر تجرى على مثال ما يقع منه لأوليائه، إلا أن تأويل أمرهم صائر إليهم لا محالة، كما كانت أفعال الخضر بخلاف الصحة فى الظاهر عند موسى إذ لم يكن عالما بعواقبها، ولكنها ماضية فى الحقيقة على الصحة وآيلة إلى الصواب فى العاقبة [4].

فالتأويل هنا تأويل الأفعال التى وقعت من الخضر، من خرقه السفينة بغير إذن صاحبها، وقتل الغلام، وإقامة الجدار للغلامين اليتيمين، وهذه الأفعال هى التى أنكرها عليه موسى لأنه لم يكن عالما بعواقبها وما ستصير إليه.

---

(١) تفسير الطبرى ١٢ – ١٢٠. وانظر فى بقية الآيات الواردة فى هذه السورة جزء رقم ١٢-١٦ ، ٨٦، ١٢٥، الطبعة الميمونية وكذلك ١٣-٤٠، ٥٠ -٦٠ طبع دار المعارف.

(٢) تفسير المنار ٣-١٧٣.

(٣) انظر تفسير الطبرى : ١٦ – ٦ ط الميمونية.

(٤) الطبرى : ١٦ – ٦

ولا يمكن أن يراد بالتأويل هنا نقل اللفظ إلى معنى آخر.

يتبين لنا من كل ما سبق أن لفظ التأويل لم يستعمل في هذه الآيات إلا بمعنى المآل والمرجع والمصير، أو الأثر الخارجي الذي يقع جزاءً لقوم وعاقبة لهم، أومآلا لأحاد بث الناس وتعبيرا لرؤياهم.

(جـ) بين التأويل والتفسير :

استعمل المفسرون التأويل في معنى التفسير والبيان، واستعمله الرسول ـ ﷺ في نفس المعنى حين دعا لابن عباس بقوله **(اللهم فقِّهْهُ في الدين وَعلِّمْه التأويل).** فالتأويل هنا يراد به التفسير والبيان، وكشف المعنى وتوضيح المراد.

ونجد ابن عباس ـ ﷺ ـ حين يقرأ الآية الكريمة:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾.

يقول ابن عباس: "أنا ممن يعلمون تأويله" ومراد ابن عباس ـ والله أعلم تفسيره وبيانه. وكل ما ورد عن ابن عباس من أنه يعلم تأويل القرآن فيجب حمله على معنى التفسير والبيان، ولا يجوز القول بأنه يعلم حقائق تأويل القرآن الخارجية، لأن ذلك من الغيوب التي استأثر الله بعلمها.

والطبري في تفسيره العظيم قد استعمل التأويل أيضا في معنى التفسير والبيان إذ نجده يقول: وتأويل الآية عندنا: كذا. ثم يشرع في تفسيرها، وقال أهل التأويل فيها: كذا، ثم يحكي أقوال المفسرين من السلف، والأشبه بتأويل الآية كذا ومراده بكل ذلك تفسير الآية وتوضيح معناها.

ولكثرة استعمال التأويل في هذا المعنى عند السلف ولشيوعه بينهم اختلط بمعنى التفسير، وأصبح كل منهما يستعمل حيث يستعمل الآخر.

ولعل هذا يقودنا إلى بيان الفرق بين التفسير والتأويل.

فالتفسير: "هو علم نزول الآية ونصها، والأسباب التى نزلت فيها، و بيان وضع ألفاظها حقيقة ومجازا" (١) .

والتأويل: "إخبار عن حقيقة المراد من الآية".

وقال الراغب فى مفردات القرآن: "إن التفسير أعم من التأويل وأكثر ما يستعمل فى الألفاظ، أما التأويل فأكثر ما يستعمل فى المعانى والجمل، وأكثر ما يستعمل فى الكتب الآلهية، أما التفسير فيستعمل فيها-وفى غيرها (٢).

ولقد اهتم بعلم التفسير أئمة السلف وعلماؤهم، وصنفوا فى ذلك مصنفات زاخرة بشتى ألوان المعرفة عن علوم القرآن، وأسباب نزوله وعلم تفسيره، وما يقبل من التفسير وما يرد وموضوع التفسير، وغايته وأنواعه.

يقول العمادىُ فى رسالة "التفصيل" عن موضوع التفسير.

وموضوعه: فهم مراد الله تعالى من حيث المعانى ووجوه الإعجاز ومواقع المناسبات وغير ذلك مما لا يحيطه إلا علاَّم الغيوب فكيف يوقف له على نهاية. بل إنما يعطى الشخص من ذلك بحسب الإلهام الإلهى وهو لا يوقف عند غاية.

أما غايته: فالاعتصام بالعروة الوثقى بالوقوف على معانى التنزيل الحكيم.

أما أنواعه: فقد قال ابن عباس: التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب بكلامها، ووجه لا يعذر واحد بجهالته، ووجه يعلمه العلماءُ، ووجه لا يعلمه إلا الله.

وعلى ضوء الأثر المروى عن ابن عباس تكلم العلماءُ فيما يجوز الخوض فيه من التفسير وما لا يجوز فقالوا إن التفسير الذى هو علوم القرآن على ثلاثة أقسام:

---

(١) انظر التفصيل فى الفرق بين التفسير والتأويل لابن العماده مخطوط ٤٣٤٤ جـ بدار الكتب، وانظر عوارف المعارف للسهروردى المتوفى ٦٣٢ هـ ص ٤٨ بهامش إحياء علوم الدين للغزالى ط اليمينية.

(٢) مفتاح السعادة لطاشكبرى زاده ٢-٥٧٣ ط دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٨ م مفردات غريب القرآن للأصفهانى، كتاب الألف ٣١ ــ ٣٢، كتاب الغاء ٣٣٠ ط ١ الحلبى سنة ١٩٦١م

الأول: علم لم يطلع الله عليه أحدا من خلقه: وهو ما استأثر الله به من أسرار كتابه، من معرفة كنه ذاته، وحقائق أسمائه، وصفاته، وتفاصيل غيوبه التى لا يعلمها إلا هو.

الثانى: ما أطلع الله عليه نبيه من أسرار كتبه واختصه به، وهذا لا يجوز الخوض فيه إلا للرسول، قيل ومنه أوائل السور.

الثالث: علوم علمها الله لنبيه مما أودع فى كتابه من المعانى الجلية والخفية وأمره بتعليمها وهذا قسمان:

القسم الأول: لا يجوز الخوض فيه إلا بطريق السمع، كأسباب النزول، الناسخ والمنسوخ.

القسم الثانى: وهو ما يؤخذ بطريق النظر والاستدلال وهذا أيضاً قسمان:

قسم اختلفوا فى جوازه، وهو تأويل المتشابه من الآيات.

وقسم اتفقوا على جوازه، وهو استنباط الأحكام الأصلية والفرعية من الأمور العملية وهو المسمى بالفقه [1].

وقد وضعوا لقبول التفسير شروطاً منها:

١- ألا يرفع ظاهر المعنى المفهوم من اللفظ حسب القوانين اللغوية وما تعارف عليه العرب فى التخاطب بهذه الألفاظ.

٢- ألا يخالف قاعدة شرعية مجمعا عليها بين العلماء والأئمة.

٣- ألا يناقض نصا قرآنيا آخر.

٤- وجوب مراعاة الغرض المسوق له الآية حسب علمه بسبب نزولها. أما أنواع التفسير الباطلة والمردودة فيجعلها بعضهم خمسة أنواع وهى:

الأول: التفسير من غير تحصيل للعلوم التى لابد منها من لغة ونحو .. إلخ

(١) انظر مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٢-٩١.

الثاني: الخوض فى تأويل المتشابه بدون سند عن الرسول أو أثر صحيح فى ذلك.

الثالث: التفسير المقرر للمذهب الفاسد بأن يجعل المذهب أصلا والتفسير تبعا له فيرد إلى رأيه الكتاب والسنة بأى طريق كان، وقد قال الرسول ﷺ: "من قال فى القرآن برأيه فأصاب فقد خطأ".

الرابع: التفسير بالقطع بأن مراد الله كذا من غير دليل، فلقد قال أبو بكر: "أى سماءٍ تظلنى وأىَّ أرض تقلنى إن أنا قلت فى كتاب الله ما لا أعلم".

الخامس: التفسير بالاستخفاف والهوى، وذلك كمسلك الباطنية والخوارج والشيعة وغير هؤلاء من أهل البدع فى المقاصد الفاسدة ـ ليلبسوا على الناس فهمهم لمعانى القرآن ومقاصده.

ولخطورة القول فى كتاب الله من غير علم كان السلف كثيرا ما يتحرج أحدهم من ذلك قال عبد الله بن شوذب: كنا نسأل سعيد بن المسيب عن الحلال والحرام وكان أعلم الناس، فإذا سألناه عن تفسير آية سكت كأن لم يسمع. وقال الطبرى فيما يرويه عن أحمد بن حنبل: لقد أدركت فقهاء المدينة وإنهم ليعظمون القول فى التفسير، وكثيراً ما كانوا يتواصون بعدم الخوض فى ذلك من غير علم لأنهم فى ذلك يروون عن الله عز وجل، وإذا تعرض أحدهم لتفسير آية فإنما يفسرها مسندة إلى الرسول أو إلى صحابى سمعها منه، وهذا المنهج الصحيح فى تفسير القرآن(١).

ومن هنا قال ابن تيمية: إن أهم التفاسير الموجودة بأيدينا اليوم وأصحها هو تفسير الطبرى لأنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة عنهم وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتهمين (٢) .

وإذا كنا قد انتهينا الآن من بيان معنى التأويل فى عرف السلف من المفسرين فما معنى التأويل فى اصطلاح المتأخرين من الفقهاء ـ والمتكلمين؟.

(١) مقدمة فى أصول التفسير لابن تيمية ص ٥٦ ط السلفية سنة ١٣٨٥هـ.

(٢) تفسير الطبرى ١-٢٩ ط بولاق.

(د) دلالة التأويل فى اصطلاح المتأخرين:

اشتهر التأويل فى عرف المتأخرين من الفقهاء ورجال الأصول بمعنى: "صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله إذا كان هذا المعنى الذى تصرف إليه الآية موافقا للكتاب والسنّة".

ونجد هذا المعنى فى كتب الأصول والفقه، وكأنه هو المعنى المقصود عند إطلاق كلمة التأويل، وأصبح من الشهرة بحيث تنوسى أو تجوهل بجانبه المعنى اللغوى العام، واستطاع المعنيون بالتأويل من رجال الأصول وعلماء الكلام أن يفسحوا لهذا المعنى الحادث مجالا فى القواميس اللغوية المتأخرة، التى دونت بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة.

فنجد فى تاج العروس أن الزبيدى يحكى هذا المعنى عن ابن الكمال وعن ابن الجوزى من متكلمى الحنابلة، وابن منظور فى لسان العرب يحكى لنا هذا المعنى عينه عن ابن الأثير.

أما المعاجم المتقدمة فلم نجد فيها ذكرا لهذا المعنى كا سبق بيان ذلك.

وإذا بحثنا فى كتب الأصول أو علم الكلام أو كتب التفسير المتأخرة نجد هذا المعنى المتأخر هو المعروف بينهم والمستعمل على ألسنتهم. ففى كتاب جمع الجوامع للسبكى وهو من كتب الأصول نجد أن البنانى يقول فى حاشيته (١): "التأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح" لدليل يقترن به.

وفى كتب علم الكلام المتأخرة نجد أن هذا المعنى مستعمل فى معظمها إن لم يكن فى جميعها، فهو عند الرازى فى "تأسيس التقديس" وبقية كتبه، وعند الغزالى من قبل فى "إلجام العوام" "وفيصل التفرقة"، ومن قبلهما عند إمام الحرمين فى "الشامل" و "الإرشاد" و "العقيدة النظامية" وهو عند ابن رشد فى "فصل المقال".

فالتأويل عند هؤلاء جميعاً هو: "صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله اللفظ" كما يتضح هذا جليا من موقفهم جميعاً من آيات الصفات.

---

(١) حاشية البنانى على جمع الجوامع لابن السبكى ٢-٤٦ ط المصرية سنة ١٢٨٥ هـ.

والذى يلفت النظر هنا أن التأويل بهذا المعنى المحدث أصبح فى عرف المتكلمين والفقهاء والمفسرين هو الذى ينصرف إليه الذهن عند الإطلاق ولم يتنبه واحد من هؤلاء إلى مخالفة هذا لمعنى التأويل الذى استعمله القرآن.

والآن لابد لنا أن نتساءل: إذا لم يكن التأويل بهذا المعنى معروفاً عند السلف ولا فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة، فكيف أصبح شائعاً ومتعارفاً عليه بين المتأخرين بحيث تنوسى بجانبه المعنى اللغوى العام للكلمة ؟

هل يعتبر ذلك من قبيل التطور الدلالى للألفاظ ؟ فيكون اللفظ مستعملا بمعنى فى العصور المتقدمة، ثم يستعمل بمعنى آخر فى عصر متأخر، حسب اصطلاح المتخاطبين بهذا اللفظ ؟؟

ولكن إذا كان هذا الافتراض صحيحاً فهل يجوز أن يعتسف القول ويجعل هذا المعنى الاصطلاحى المتأخر هو عينه المعنى المستعمل فى القرآن .؟؟

إن الأمر فى هذا يحتاج إلى مزيد نظر وتأمل.

إن استعمال التأويل بهذا المعنى، كما يبدو لى، نشأ تحت ظروف عقائدية خاصة وأخذ ينمو هذا الاستعمال تحت أعين حارسة له تحوطه وترعاه بعنايتها حتى كتب له الذيوع والانتشار.

ولو ألقينا نظرة فاحصة فى تاريخ الفرق السياسية والكلامية وخاصة فى ظروف نشأة الشيعة والباطنية. أقول لو تأملنا ظروف نشأة هذه الفرق فربما وجدنا بداية الطريق.

وإذا ألقينا نظرة على معتقدات هذه الفرق وخاصة على ما أسموه بعلم الظاهر والباطن وما وضعوه من مصنفات حول هذا العلم فقد نجد ما يقوى هذا الافتراض.

وإذا علمنا أن هناك أثراً تردد كثيراً فى كتب الشيعة والباطنية وهو "لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل" ألا نكون بذلك قد وضعنا يدنا على بداية الطريق ؟



لقد تردد الأثر المذكور فى كثير من المصنفات الإسماعيلية وخاصة فى كتب القاضى الفاطمى "النعمان بن حيون التميمى" مثل "أساس التأويل" ، "تأويل الدعائم".

وتردد أيضاً فى كتب المتصوفة. فنجده عند الغزالى فى "الإحياء" و "المشكاة" مرفوعا إلى علىّ بن أبى طالب.

وعند الشيعة مرفوعا إلى الإمام جعفر الصادق.

ولو وضعنا الأثر أمام أعيننا، ووضعنا بجانبه التعريف الاصطلاحى للتأويل لوجدنا الشبه واضحا، والعلاقة قوية بين التأويل بمعناه الاصطلاحى، وبين الأثر المتردد على ألسنة الشيعة والصوفية السابق ذكره.

فهنا ظاهر وباطن وتنزيل وتأويل.

وفى التأويل الاصطلاحى ظاهر غير مراد، وباطن مراد يجب البحث عنه.

فالقول بالباطن هو الأساس الذى وضع لأجله تعريف التأويل بهذا المعنى الذى يهتم بصرف اللفظ عن ظاهره، بدعوى أنه غير مراد والبحث عن المعنى الباطن بدعوى أنه المراد المطلوب.

ومن هنا استطاع الباطنية أن يستغلوا التأويل بهذا المعنى أسوأ استغلال مستندين فى ذلك إلى الأثر المذكور (لكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل)، ووضعوا قواعد عقائدهم تحت ستار علم الباطن، بعيدا عن أعين الظاهر المصروف عنه اللفظ.

وإذا كنت لا أملك الآن أدلة حاسمة تؤكد لى هذا الافتراض، أو تحدد الفترة التاريخية التى بدأ استعمال التأويل فيها بهذا المعنى إلا أنه لا ريب فى أن النصيب الأكبر فى ذلك يرجع إلى الدور الذى قام به أصحاب الاتجاه الباطنى من الصوفية والشيعة، يشاركهم فى هذا كثير من الفرق الذين نادوا بفكرة الإمام المعصوم، الذى يؤتى من لدنه تأويل التنزيل، فلقد ساهم هؤلاء جميعا فى شيوع استعمال التأويل بهذا المعنى، واختاروا لشيوع آرائهم وذيوعها الشخصيات التى يحسن المسلمون الظن بهم مصوبين بذلك سهامهم إلى ظواهر الشرع فأبطلوها، وإلى كتاب الله

فحرفوه، وجاء بعد ذلك الفلاسفة فغذوا هذا الاتجاه وأخذوا به في محاولتهم التوفيق بين فلسفة اليونان وما عند المسلمين فتحولت لغة القرآن عندهم إلى رموز وألغاز لا معنى لها. وتأثر بهم المتكلمون إلى حد كبير فى ذلك.

وإنى لأرجو أن يوفقنى الله فى هذا البحث إلى إلقاء المزيد من الضوء على نشأة التأويل بهذا المعنى وعلى الدور الذى قام به فى فكرنا الإسلامى.

والذى أريد أن أخرج به من كل ما تقدم أن التأويل قد استعمل فى عرف السلف فى معنيين فقط هما:

الأول: بمعنى المآل والعاقبة والمصير وهو ما نجده متكررا فى آيات القرآن.

الثانى: بمعنى التفسير والبيان وحسن تقدير الأمور وهو ما دعا به الرسول لابن عباس وما كان يتخاطب به الصحابة.

ثم استعمل التأويل بمعنى محدث: "وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر" وهذا الاستعمال لا أصل له فى كتب اللغة المتقدمة، ولم يستعمل فى عصر السلف.

وإذا كنا بذلك قد أوضحنا القول فى معنى التأويل قديماً وحديثاً، وبيّنا المعنى الذى استعمله القرآن لهذه الكلمة "التأويل" فما هو موقف السلف من قضية التأويل والصفات عموماً؟ هل ذهبوا إلى التأويل فى ذلك؟؟.

وإذا كان الجواب بالإيجاب فهل كان تأويلهم هو صرف الآيات عن ظاهرها؟؟. وإذا كان بالنفى فهل معنى ذلك أنهم توقفوا عن بيان معنى الآية وتفسيرها ؟



الفصل الثانى

السلف ـ السلفية

اللفظ والمعنى

يعلم الدارسون لتاريخ الفكر الإسلامى أن مدارسه المتعددة، وفرقه المختلفة يرجع كل منها فى تاريخ نشأته إلى شخص معين يرتبط بها تاريخ نشأتها فتنسب إليه، كما يرتبط تاريخ نشأة المعتزلة بواصل بن عطاء، وتاريخ نشأة الأشاعرة بأبى الحسن الأشعرى، وكذلك فقه المذاهب الأربعة يرتبط كل مذهب منها بتاريخ إمامه ومؤسس قواعده وأصوله كالشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة .. إلخ فإن هذه المذاهب الفقهية والكلامية ترتبط بمؤسس المذهب وإمامه الذى تنسب إليه.

أما السلف فإن أمرهم فى نسبته يختلف تماماً عن هذه المذاهب أو تلك الفرق. فهم لا يرتبطون بشخص معين ينتسبون إليه، وإنما تنسب الأشخاص إلى منهجهم فيقال فلان السلفى، أو فلان يأخذ بمنهج السلف، وهم لايعبرون فى مسارهم التاريخى عن مذهب فكرى خط لنفسه أصولاً، أو قواعد انفرد بها، كما فعلت المدارس الكلامية المختلفة لا .. إنهم ليسوا كذلك، وإنما هم الأصل الأول الذى انشق عنه غيره من الفرق والمدارس الأخرى التى وضعت لنفسها أصولاً وقواعد انفردت بها وتميزت بها عن غيرها بالانتساب إليها. كالقدرية نسبة إلى القول بنفى القدر، والمرجئة نسبة إلى القول بالإرجاء، والمعطلة نسبة إلى القول بالتعطيل..إلخ.

إن السلف ليسوا فرقة كلامية، وليسوا مذهباً فكرياً كما يحاول البعض أن يصورهم فى كتاباته، فيجعلهم قسيماً للمعتزلة، والأشاعرة، والمرجئة .. وهذا خطأ تاريخى ومنهجى معاً ينبغى التنبيه إليه والحذر منه، بل يجب التحذير منه أيضاً، إنهم الجيل الذى أكرمه الله بشرف الصحبة، فتلقى عن الرسول مشافهة أوسماعاً، فعاصر نزول الوحى، وتبليغ الرسالة وتحمل مع صاحبها أمانة التبليغ لها فبلغها كما سمعها، وهم أهل الصدر الأول الذين وصفهم الرسول بأنهم خير القرون، هم

المهتدون بهديه الحافظون لسنته والحاملون لها، فكانوا الأئمة الأعلام فى التلقى عن الرسول، وتحملوا أمانة التبليغ عنه بعد رحيله، وقاموا بأمانـة النصـح للـه ورسـوله من بعده، هم حملة المنهج النبوى، هم فـى الاعتقـاد أئمـة، وفـى السلوك قدوة فإذا قيل: السلف فإن هذا اللفظ ينصرف إلـى أهل هذه القرون الثلاثـة التـى وصفهـا الرسـول بأنهـا خيـر القـرون، وأمرنـا بـالاقتداء بهم، والأخـذ عنهـم والاحتجـاج بسلوكهم وبرأيهم عند غياب النص.

وقد أشرنا فى دراسة لنا سابقة إلى أن هذا السبق الزمنى المحدد بالقرون الثلاثة الأولى لا يكفى وحده لتحديد المراد بلفظ السلف والمقصود منـه، وإنمـا لابـد أن يضاف إلى ذلك ضرورة الموافقة التامة للكتاب والسنة نصاً وروحاً، فمن خـالف الكتاب والسنة فلا يعتبر مـن السلف المقصودين بهذا اللفظ وإن كـان يعيش بين أظهر الصحابة والتابعين.

أما لفظ السلفية فيراد به المعتصمون بالمنهج الذى سـار عليـه سلف الأمـة مـن أهل القرون الأولى فى مسائل الاعتقاد وأصوله كمـا هـى فـى القرآن الكريـم وفـى الحديث النبوى الصحيح فآمنوا بها ودعوا إليها كما وردت بدون تـأويل ولا تعطيل ولا تحريف لها عن ظاهرها، وقد تميز هذا المنهـج السلفى فـى مسـائل الأسـماء والصفات والقضاء والقدر بمعالم أساسية أشار إليها القرآن الكريم أو السـنة النبويـة المطهرة فأخذ بها السلف جيلاً بعد جيل، وسار عليها من اعتصم بهـذا المنهـج عـن الأئمة الأعلام فى كل جيل يأخذ لاحقهم عن سابقهم حتى يومنـا هـذا، فمـا انـدرس لهذا المنهج معلم ولاخفتت له راية. وقد أشـرنا إلـى قواعد هذا المنهـج فـى كتابنـا منهج القرآن فى تأسيس اليقين، فليرجع إليه من أراد التفصيل [١].

يتسلم كل جيل راية هذا المنهج النبوى ممن كان قبلهم من أهل الحق والاتبـاع فيعملون به، ويدعون إليه، ويدفعون عنه حجج المبطلين وشبهات المغرضين حتـى يسلموه نقياً صافياً لمن بعدهم مـن الأجيـال التاليـة، ولا تـزال هذه الطائفـة ظـاهرة بالحق صادحة به فى كل جيل حتى يأتيهم أمر الله وهـم ظـاهرون لا يضرهـم مـن خالفهم فى ذلك قل أو كثر، وقد وصفهم الإمام أحمد فى خطبتـه بقولـه .. هـم بقايـا

---

(١) انظر: تأملات حول منهج القرآن فى تأسيس اليقين، ط. القاهرة، ١٩٨٤م.

من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من تائه ضال قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس، وأقبح أثر الناس عليهم(١).

والمحاولات التى يبذلها بعض الدارسين لربط لفظ السلف والسلفية بالمعنى اللغوى كما هو مدون فى كتب المعاجم لا يكفى لبيان المعنى المطلوب فى مثل هذه البحوث، لأن المعنى اللغوى يجعل الدلالة اللفظية قاصرة على البعد الزمنى وحده، وهذا لا يكفى، بل إن قصر مدلول الكلمة على البعد الزمنى قد أساء كثيراً إلى فهم المنهج السلفى وكان مدخلاً لوصفه بالرجعية والتأخر وجميع صفات السلب التى تتردد على ألسنة المخالفين.

ولما حدثت الفتن فى آخر عصر الصحابة وكثرت فى عصر التابعين ظهر معها نوع من الآراء التى لم يكن للمسلمين عهد بها من قبل. فظهرت مقولة الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة ونفى الشفاعة. وظهرت بدعة المرجئة فى تأخير الأعمال عن الإيمان، وظهرت آراء الجهم بن صفوان فى القول بنفى الصفات وبدعة القدر .. إلخ وكان لظهور هذه الآراء ـ وهى كلها على نقيض ما عليه الكتاب والسنة وخلاف ما مضى عليه سلف الأمة ـ أثر كبير فى مجرى الأحداث السياسية فى دولة بنى أمية وفى دولة بنى العباس على السواء.

ومع ظهور هذه البدع وشيوعها ظهر نوع من الكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم، فى زمن المختار الثقفى ـ وكان ذا ميول شيعية وظهر نوع من الدس والوضع على أهل البيت الأطهار، كل هذه الظواهر جعلت المحدِّثين يعنون بالبحث فى طرق إسناد الأحاديث ليميزوا فيها بين ما يؤخذ عنه ـ حديث الرسول ـ وما لايؤخذ عنه، بين من ثبت على منهج السلف ومن مال عنه من أهل هذه البدع المحدثة، وكانوا يتواصون فيما بينهم بذلك حتى قال بعضهم: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم. ولقد أشار الإمام مسلم فى مقدمة صحيحه إلى بداية اهتمام المحدثين بالإسناد، فروى عن ابن سيرين أنه قال عن المحدثين إنهم لم

---

(١) راجع: مجموع الفتاوى ٣١٣/١٦-٣١٧.

يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتن، قالوا سمُّوا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم [(١)].

وفى هذه الأثناء بدأ منهج السلف، وأهل السنة والجماعة يتميز عن غيره من أصحاب هذه المذاهب والآراء المبتدعة، وبدأ الأئمة يضعون مؤلفاتهم التى اختاروا لها اسماً وعنواناً مميزاً لهم ولمنهجهم فوسموا مؤلفاتهم بـ "السنة"، فعل ذلك الإمام أحمد، والخلال، والأثرم، والطلمنكى، كل منهم كان يسمى كتابه بالسنَّة، تمييزاً له عن غيره من البدع، وغيرهم سمى كتابه بالإبانة عن أصول الديانة، كما فعل الإمام ابن بطه العكبرى، وبعضهم جعل مؤلفاته فى الرد: على الجهمية، أو الرد على بشر المريسى أو الرد على أهل الأهواء والبدع، وهذه التسميات لها دلالتها فى توضيح معالم المنهج السلفى وبيان ما عليه أهل الأهواء من زيغ وضلال. وسط هذا الجو المشحون بالحوار بين أهل الحق من جانب وأهل البدع من جانب آخر بدأت التسمية بأهل السنة، المحدِّثون، السلف تأخذ طرقها فى الظهور وفى الاستعمال كوصف مميز لأصحاب هذا المنهج المتمسكين به المدافعين عنه الممتحنين فيه وكانوا فى معظمهم من المحدِّثين والمشتغلين بالحديث.

(١) انظر: مقدمة صحيح مسلم : ١٥



مفاهيم خاطئة

حول موقف السلف

أ - بين الاتباع والتقليد:

اقترن لفظ السلف فى بعض الكتابات المذهبية بمعنى التقليد والبعد عن الاجتهاد، والاقتصار على محاكاة السابقين فى عقائدهم وأقوالهم وأفعالهم وسلوكهم، وقد شاع ذلك القول بين أتباع المذاهب الفكرية المختلفة خاصة بين المتكلمين منهم، فوصفوهم بالجمود على النص، والوقوف على مجرد النقل، ومحاربة التفكير والعقل؛ وشنعوا بذلك على السلف وعلى من أخذ بمنهجهم. ولذلك وجب التنبيه على ما فى هذا القول من مغالطات مقصودة.

إن هناك فارقاً كبيرا بين موقف السلف فى اقتدائهم برسول الله ﷺ وأخذهم عن الصحابة جيلاً بعد جيل، وموقف المقلدين لغيرهم بغير علم ولا برهان. لقد نسى هؤلاء أن اللفظ القرآنى المعبر عن الأخذ عن الرسول والاقتداء به هو لفظ الاتباع وليس لفظ التقليد. قال تعالى: (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله.) (آل عمران/٣١) وقال سبحانه: (وما آتاكم الرسول فخذوه. ومانهاكم عنه فانتهوا) (الحشر/٧)؛ وفى الحديث الشريف: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" (١) فجمهور السلف فى مثل هذا الموقف ليسوا مقلدين وإنما هم متبعون ومقتدون، لأنه قد قام عندهم الدليل الشرعى والعقلى على صحة ما أخذوه عن الرسول علما وعملاً، فعلاً أو تركاً، فكان موقفهم مؤسساً على اليقين والبرهان وليس على التقليد والمحاكاة بلا دليل، فحين يأخذ الصحابى عن الرسول، لا يكون مقلداً بل متبعاً ومقتدياً، وحين يقتدى التابعى بالصحابى لا يكون مقلداً لأن الدليل قد صح عندهم شرعاً وعقلاً على صحة ما جاءهم به الرسول.

---

(١) الحديث رواه أبو هريرة وأورده البخارى فى: ٩/٩٤-٩٥ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله..)؛ مسلم ٢/٩٧٥ (كتاب الحج، باب فرض الحج مرة فى العمر)، كما أورده النسائى ٥/٧٣ وابن ماجه ١/٣ فى المقدمة.

وحين يصح الدليل عند الفقيه أو المحدث ويسلم له البرهان فيعمل بمقتضاه لا يكون مقلداً فى فعله بل يكون متبعاً ومقتدياً. إن غياب الفهم الصحيح لمدلولات الألفاظ الاصطلاحية وعدم معرفة الفروق الدقيقة بينها فى الاستعمال قد أوقع الكثيرين فى أخطاء شنعوا بها على السلف وعلى المنهج السلفى. إن معنى التقليد أن يقع الفعل أو الترك من الشخص محاكاة وتقليداً لإمامه أو لشيخه، دون أن يملك صاحبه الدليل الشرعى على صحة الفعل أو الترك بل يكون دليله متابعته لشيخه وإمامه، وإذا سألته لماذا تفعل هذا وتترك ذاك؟ يقول لك لأن شيخى يفعل هذا ويترك ذاك، كما هو الشأن بالنسبة للعوام فى تقليدهم لأئمة الفقه الأربعة المشهورين.

أما من قام عنده دليل شرعى على صحة الفعل أو الترك وعمل بمقتضى هذا الدليل فإنه لا يكون حينئذ مقلداً بل يكون متبعاً ومقتدياً. والسلف قد قام عندهم البرهان الجازم على وجوب الأخذ عن الرسول قولاً أو فعلاً؛ عملاً أو تركاً؛ بل هذا هو المدخل الطبيعى للإيمان بالرسول، وبما جاء به الرسول عن ربه. وجوب الاتباع فيما أمر وفيما نهى ولم يسمحوا لأنفسهم أن يقدموا بين يدى الله ورسوله، رأياً أو هوى؛ بل كان هواهم تابعاً لما جاء به الرسول، ومن هنا أمرنا الرسول بالاقتداء بهم والأخذ عنهم.

وقد فصلت كتب الأحاديث القول فى فضائل الصحابة وفضل القرون الأولى، كما فصلت كتب الفقه وأصوله القول فى الفرق بين المقلد والمتبع، وعلى الذين يشنعون على السلف بهذه المقولة الخاطئة أن يراجعوها حتى يتبين لهم الصواب من الخطأ. لأنه ليس فى الأمة بعد نبيها كالصحابة فى إصابة الحكم الشرعى لأنهم أجدر الخلق بموافقة الكتاب والسنة قال ابن مسعود: من كان متأسياً فليتأس بأصحاب رسول الله، فإنهم أبر هذه الأمة قلوباً وأعمقها علماً. وذلك بما خصهم الله به من شرف الصحبة وفصاحة اللسان وسهولة الأخذ وحسن الإدراك وحسن القصد، فالمعانى الصحيحة مركوزة فى فطرهم وعقولهم، ولم يسعهم فى عصرهم إلا قال الله وقال الرسول، والرسول قد بلغهم عن ربهم القرآن بألفاظه ومعانيه، وكانت عنايتهم بأخذ المعانى أعظم من عنايتهم بالوقوف عند حدود الألفاظ، وإذا

كان للصحابة فى ذلك هذا الفضل الكبير فكان اتباعهم والأخذ عنهم مما أمر به الرسول، وشهد لهم به فى قوله: "من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابى" (١) وكان ذلك من أصول الإمام أحمد حيث قال: أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ (٢) .

ولقد أشار ابن القيم إلى الفرق الكبير بين التقليد والاتباع فى كتابه العظيم الروح حين يقول : "والفرق بين تجريد متابعة المعصوم ﷺ وإهدار أقوال العلماء وإلغائها، أن تجريد المتابعة أن لا تقدم على ما جاء به الرسول قول أحد ولا رأيه كائناً من كان، بل ننظر فى صحة الحديث أولاً. فإذا صح لك نظرت فى معناه ثانياً؛ فإذا تبين لك لم تعدل عنه ولو خالفك من بين المشرق والمغرب، ومعاذ الله أن تتفق الأمة على مخالفة ما جاء به الرسول، بل لابد أن يكون فى الأمة من قال به ولو لم تعلمه، فلا تجعل جهلك بالقائل حجة على الله ورسوله. بل اذهب إلى النص ولا تضعف .. مع حفظ مراتب العلماء وموالاتهم واعتقاد حرمتهم وأمانتهم واجتهادهم فى حفظ الدين وضبطه، فهم دائرون بين الأجر أو الأجرين والمغفرة، فمن عرض أقوال العلماء على النصوص ووزنها بها وخالف منها ما خالف النص، لم يكن قد أهدر أقوالهم، ولم يهضم جانبهم بل يكون قد اقتدى بهم، فإنهم أمروا بذلك ..

ويتبين الفرق بين تقليد العالم فى كل ما قال بأن المقلد يأخذ القول من غير نظر فيه ولا طلب لدليله من الكتاب والسنة، بل يجعل ذلك القول كالحبل الذى يلقيه فى عنقه يقلده به ولذلك سمى تقليداً بخلاف من استعان بفهمه واستضاء بنور علمه فى الوصول إلى الرسول ﷺ فإنه يجعلهم بمنزلة الدليل إلى الدليل الأول (٣).

---

(١) رواه الترمذى فى (كتاب الإيمان، باب افتراق الأمة) ص ٢٦٤١؛ الحاكم ١/١٢٨-١٢٩، وراجع أبواب فضائل الصحابة فى دواوين الحديث.

(٢) راجع فى هذا النص: أهل السنة والجماعة. نصوص جمعها وأعدها محمد عبد الهادى المصرى، طبع دار طيبة بدون تاريخ ص ٣٣ وقد جمع فيها نصوصاً قيمة فى هذا الباب.

(٣) راجع: الروح لابن القيم ص ٢٣٨ وما بعدها.

ب ـ الغلو. التكفير:

من الملاحظ فى عصرنا هذا استعمال هذين اللفظين بدون ضوابط، لفظ (الغلو والتكفير) ومحاولة الكثيرين ـ الإعلام السياسى ـ التشنيع بهما على السلفيين، وعلى المنهج السلفى بصفة عامة. ولذلك وجب علينا فى مثل هذه الدراسة توضيح بعض الأمور حتى يتبين للمسلم المعاصر وجه الحق، ويتبين له الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر.

من الأمور المتفق عليها بين سلف الأمة، ومضى عليه أهل السنة والجماعة فى كل عصر "ألا نكفر أحداً من أهل القبلة" فلا نقطع لأحد بالجنة أو النار إلا لمن شهد له الرسول بذلك. وأن ديننا وسط بين الإفراط والتفريط، فلا غلو فى الدين لأن الغلو فيه من أسباب هلاك الأمم، ولا تفريط فيه لأن التفريط فيه من أسباب ضياع الأمم وافتقاد هويتها.

وما يؤسف له حقاً أن كثيرين ممن يدعون الانتساب للسلف علماً وعملاً قد شوهوا معالم المنهج بانتسابهم إليه. فهم أحياناً ينسبون إليه أقوالاً وآراء وأحياناً سلوكاً واهتمامات يعبرون فيها عن العاطفة الدينية الجياشة عندهم، والتى لا نشك فى صدقها، ولكنها فى كثير من الأحيان لم تقترن بالعلم الصحيح ولا بالبرهان الشرعى الصادق، فضلاً عن أنهم فى كثير من الأحيان قد يتشددون فى فروع وجزئيات ويضيعون من أجلها أصولاً وكليات. كما أن كثيراً من آداب الخلاف فى الرأى والحوار قد غابت عنهم فى كثير من الأحيان. فحملوا منهج السلف ما ليس منه، وفتحوا بذلك باباً للتشنيع عليه من المخالفين، مما أدى إلى التفرق والتحزب حتى بين المنتسبين إلى السلف أنفسهم، وأصبحت للواحد موجبات العقوبة وموجبات الثواب وهو لم يخرج بذلك عن الإيمان إلى الكفر أو الفسق [1] فما بالكم وقد أصبح استعمال هذين اللفظين شائعاً على ألسنة بعض الشباب بدون علم بشروط التكفير ولافقه لضوابطه وكأن قضية المخالفة فى الرأى وحدها أصبحت كافية لاتهام المخالف بالكفر والخروج عن الملة.

---

(١) راجع : الفتاوى ٢٨/٢٠٩.

إن سلف الأمة وأئمتها كانوا من أبعد الناس عن استعمال هذه الكلمة فى حق الشخص المعين، وكانوا النموذج والقدوة فى استعمال الألفاظ بدقة متناهية فى المسائل الخلافية الكبرى، فكانوا يقولون فى الرأى المخالف إن هذا الرأى من اعتقده فى ربه فهو كافر، ومن نقله عن السلف فهو كاذب فى نقله، ومن وصل إليه باجتهاده فهو مجتهد مخطىء مثاب، ومأجور على اجتهاده، هكذا كان موقف السلف فى القضايا الخلافية، والذين يتهمون المخالف لهم فى عصرنا هذا بتهمة الكفر والفسق ويدعون أنهم بذلك سلفيون، أو أنهم يعبرون عن المنهج السلفى فعليهم أن يراجعوا أنفسهم، فلعلهم هم المخطئون، أو لعل مامعهم من نقول كاذبة أو مكذوبة على السلف، أو لعلهم مخطئون فى فهم هذه النقول - إن صحت - فلم يفقهوا مراد السلف منها، أما إن يتقولوا على السلف بما ليس عندهم فهذا مردود عليهم، وتقول مكذوب على السلف.

إن التفكير لم يكن مذهباً لسلف الأمة ولم يستعمل على ألسنتهم تكفير الشخص المعين، وإنما مضى جمهورهم على أن: من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو منا، وعلى أنهم يصلون خلف البر والفاجر ومستور الحال. ولم يحكموا على الناس بحسب نواياهم، لأنهم لم يؤمروا بشق صدور الناس حتى يعلموا ما فيها، ولقد أجمعوا على "أن لانشهد لأحد من أهل القبلة بجنة ولا نار" إلا من شهد له الرسول بذلك، وأجمعوا على الجهاد خلف إمام المسلمين براً كان أو فاجراً، فإن كان بَراً فخيره للمسلمين، وإن كان فاجراً ففجوره على نفسه ووحدة المسلمين خلفه خير من الفرقة، هذه معالم وأصول اتفق عليها سلف الأمة وكنا نود أن يتنبه إليها المنتسبون إلى السلف حتى لا ينسبون إلى المنهج ماليس فيه ولا يفتحوا بذلك بابا للطعن على السلف بما لم يقولوه.

جـ - التفويض السلفى بين العلم والجهل:

يتردد كثيراً فى كتابات الباحثين فى قضايا العقيدة - خاصة قضية الأسماء والصفات - عبارات يطلقها أصحابها ليعبروا بها عن الموقف السلفى فى هذه القضية مثل قولهم. أهل التفويض والتسليم أو عبارة المفوضة، وأهل الكّف

والتسليم، أو قولهم إن موقف السلف أسلم، وموقف الخلف أعلم وأحكم .. إلخ العبارات التى يطلقونها فى هذا الصدد، وهى عبارات تحمل فى طياتها معانى يقصد منها وصف موقف المتكلمين ـ الخلف ـ بأنه أعلم وأحكم، وإن كان هذا المعنى المقصود قد جاء فى عبارات مهذبة كقولهم، أهل التفويض أو التسليم أو أن موقفهم أسلم، وإطلاق هذه العبارات على موقف السلف ليس صحيحاً على إطلاقه، وهو من قبيل قول القائل: كلمة حق يراد بها باطل، والأمر يحتاج هنا إلى شىء من التفصيل.

١- من المعلوم لدى المتخصصين فى تراث السلف أن لهم موقفاً متميزاً فى قضية الأسماء والصفات الإلهية اعتصموا فيه بما ورد عن هذه القضية فى الكتاب والسنة نصاً لا تأويلاً، فهم يثبتون لله تعالى ما أثبته لنفسه من جميع صفات الكمال التى ارتضاها لنفسه وورد بها الذكر الحكيم، أو وصفه بها نبيه ﷺ فى الأحاديث الصحيحة كصفة المجىء والاستواء، والنزول كل ليلة إلى سماء الدنيا، وغيرها من الصفات الإلهية التى وردت بها الأخبار الصحيحة والتى ليس للعقل مدخل فى إثباتها أو نفيها عن الله ما لم يكن قد ورد بها النص. وهذا الموقف المتميز يختلف عنه تماماً موقف المتكلمين من هذه القضايا، حيث وضعت كل فرقة لنفسها معياراً عقلياً جعلته أصلا لها ومقياساً لقبول إثبات الصفة الواردة فى القرآن أو نفيها عن الله بتأويلها وصرفها عن الظاهر، أما موقف السلف فإنه قد التزم القول بإثبات ما أثبته القرآن ونفى ما نفاه القرآن بدون تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه كما هو مبين فى موضعه (١) فأخذ المتكلمون يشنعون على موقف السلف بأنهم مشبهة ومجسمة، وأحياناً حشوية لأنهم يثبتون الصفات الإلهية بدون تأويلها وبدون صرفها عن ظاهرها.

وإذا أرادوا نوعاً من المجاملة لهم قالوا أهل التفويض والتسليم، ولا أريد أن أستطرد فى شرح موقف السلف فى هذه القضية لأن ذلك ليس من غرضنا فى هذه الدراسة المختصرة، ولكن أود أن أضع بين يدى القارئ الحقائق الآتية:

---

(١) راجع: راجع تفصيلات هذا الموقف فى كتابنا: مقدمة الجزء الأول من دقائق التفسير الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية.

١- إن الكلام فى قضية الصفات الإلهية نفياً أو إثباتاً يعتبر خوضاً فى الكلام عن الذات الإلهية ومعلوم أن مدارك العقول لأمور الغيب ـ وعلى رأسها ما يتعلق بالله ـ أمر شاق وعسير، والاستعانة فيها بنور الشرع أمر حتمى وضرورى إذا أردنا تأسيس العقيدة على اليقين الجازم، فما لم يرد نص بأن الله استوى على عرشه أو أنه ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا. من أين للعقل أن يعلم ذلك نفياً أوإثباتاً، وهل معه دليل يقينى يهديه إلى القول بالإثبات أو النفى للصفة المعينة، إلا ورود الشرع فيها؟ إن ذلك الأمر لا ينتمى إلى عالم الشهادة وبالتالى فليس له نظير يقاس عليه حتى يمكن القول بأن للعقل مدخلا فى النفى والإثبات بعيداً عن النص.

٢- إذا كان طريق العقل إلى القول بالإثبات أو النفى مسدوداً أصلاً إذا عزل نفسه عن النص فهل من المعقول أنه يستطيع البحث فى تكييف الصفة التى لم يكن لديه دليل على القول بها نفياً أو إثباتاً إلا ورود النص بها، إن العقل حين يتدخل بتأويل الصفة على كيفية معينة لتتفق مع مفاهيمه التى استقاها من علم الشهادة يكون بذلك قد أقحم نفسه فى مجال ليس مؤهلاً للخوض فيه وليس معه من أدوات البحث فيه إلا النص، وحين يقول إن كيفية الاستواء كذا أو كيفية النزول كذا يكون ذلك من باب القول على الله بغير علم ولا كتاب منير.

٣- يفرق السلف فى موقفهم من قضية الصفات بين أمرين:

أ ـ فما ورد به النص القرآنى منها يثبتونه لله تعالى على المعنى المراد لله من لفظه الثبوتى، فحين يقول القرآن "الرحمن على العرش استوى" يقولون إن الله استوى على عرشه كما أخبر وليس كما يخطر على قلب البشر، أو يقولون إن معنى لفظ استوى معلوم فى لغة العرب وله معان كثيرة تحدث بها القرآن الكريم. ونحن نفهم معنى الاستواء الوارد فى القرآن حسب وروده فى الآية المعينة. ومطالبون بفهمه وتدبره لأن القرآن أنزل لنتدبر آياته فنعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه، ولانرد منه شيئاً، أما كيف استوى وأما تحديد معنى معيناً لاستوائه سبحانه، وأما كيفية الاستواء. فهذا أمر يتعلق بكيفية الذات الإلهية التى استوت على العرش، وحظ العقل من ذلك هو الجهل به. لأنه لا يعلم ذات الله إلا الله؛ وبالتالى لا يعلم كيف استوى الله على عرشه إلا الله.

ب ـ وكذلك كان شأنهم فى بقية الصفات الإلهية، يفرقون فيها بين العلم بمعانى ألفاظ القرآن الواردة بها فيثبتونها ويعلمون معناها، أما الكلام فى كيفية الصفات التى نزلت بها ألفاظ القرآن فيفرضون العلم بها إلى الله. والفرق عندهم كبير بين القول بعلم معنى الآية التى ذكرت الصفة وتفويض العلم بكيفيتها إلى الله سبحانه، وهذه التفرقة ضرورية فى فهم موقف السلف فى قضية الصفات. إنهم يقولون: المعنى معلوم ولكن الكيف مجهول. لأن كيفية الصفة متفرعة عن كيفية الموصوف بها كما سبق، وهو الله سبحانه.

ولقد جاءت نصوص السلف فى هذه القضية حاسمة فى التفرقة بين علم المعنى وتفويض العلم بالكيف إلى الله. قال الإمام مالك حين سُئل عن الاستواء: "الاستواء معلوم والكيف مجهول".

وقال الترمذى فى الكلام عن حديث الرؤية: المذهب فى هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان، ومالك، وابن المبارك، وابن عيينه، ووكيع وغيرهم: تروى هذه الأحاديث كما جاءت ونؤمن بها ولا يقال كيف، ولا نفسر ولانتوهم (١) .

وقال أحمد بن حنبل حين سأله حنبل كيف ينزل ربنا .. الحديث؛ فقال له : اثبته كيف هو فوق حتى أثبت كيف ينزل، أو كما قال. فأنت ترى فى هذه النصوص — وغيرها كثير ـ أنهم يفرقون بين العلم بالمعنى والتفويض فى العلم بالكيفية، ومعلوم أن العلم بكيفية الصفة مؤسس على العلم بكيفية الموصوف. وهذه قضية محسومة فى منهج السلف، ولذلك فإن إطلاق القول على منهجهم بأنهم أهل التفويض أو أهل التسليم ليس دقيقاً ولا معبراً عن موقفهم فى قضية الصفات، ولكن المخالفين لهم أطلقوا عليهم هذه الألفاظ بقصد التشنيع عليهم واتهامهم بالتقصير أو القصور فى إعمال العقل والقول بمقتضاه فى هذه المسألة، والقول بأنهم اكتفوا بما ورد به النص بدون فهم أو تأويل؛ هكذا يقولون عن السلف.

وعند التأمل يجد القارئ أن موقف السلف كما هو مبين فى مواضعه أكثر عقلانية وأشد احتراماً لقوانين العقل من خصومهم، والسلف على اتفاق تام فيما

---

(١) راجع فى هذه النصوص: الإتقان للسيوطى ٦/٢.

بينهم على أنهم يعلمون معنى الآية، وإنما الذى كفُّوا أنفسهم عنه وفوضوا العلم به إلى الله هو البحث فى الكيفية، لعلمهم أن هذا مما استأثر الله بعلمه، فضلاً عن أننا لم نطالب بالعلم بالكيفية ولا بالبحث فى ذات الله وهو منهى عنه.

٤- نقطة أخيرة تتعلق بهذه المسألة، وهى أن علماء الكلام قاطبة وكل من خالف السلف وحاد عن منهجهم فى هذه المسألة بالذات بدعوى الأخذ بقوانين العقل، كان كل حديثهم عنها بعيداً عن حكمة العقل وإن كانوا ينتصرون له، ويعارض قوانين العقل فيها وإن كانوا يدعون الأخذ بها، ذلك أن كل الخلافات القائمة بينهم فى قضية الصفات تتعلق أصلاً بالبحث فى كيفية الصفة، فالنفاة يقولون إن العقل يحيل أن يكون الله قد استوى على العرش لأن الاستواء يقتضى كذا وكذا. وكل ذلك مستحيل .. ولذلك وجب نفى الاستواء بتأويل الآية وصرفها عن ظاهرها .. هكذا يقولون. فأنت ترى معى أنهم ينفون الاستواء لأنه عندهم يقتضى الجسمية لأنهم لم يعلموا من معانى الاستواء إلا ما يليق بصفات الأجسام .. ولكنهم نسوا أن الله ليس كمثله شىء، فلايقاس بالناس، ولا يماثل بخلقه، وكان ينبغى على المخالفين أن يعلموا أن الله تعالى لم يطلب منا أن نبحث فى كيف استوى وإنما طلب منا أن نؤمن بأنه استوى على عرشه كما أخبر وكما وردت بها النصوص وكفى.

(أ) "المحكم والمتشابه".

جاءَ فى القرآن الكريم آيات تصفه بأنه كله محكم، وجاءَ فيه آيات تصفه بأنه كله متشابه، وجاءَ فيه نوع ثالث يصفه بأن بعضه محكم وبعضه متشابه.

ففى القرآن جاءَ قوله تعالى فى وصف الكتاب العزيز: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ سورة هود: ١.

وجاءَ فى وصفه أيضاً: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ سورة الزمر ٢٣.

ففى الآية الأولى وصف الكتاب كله بأنه (أُحكِمَتْ آياتُهُ) وفى الثانية وصف الكتاب كله بأنه: (أحسَنَ الحَديث كتاباً مُتَشَابِهاً).

ثم هناك آية ثالثة تصفه بأنه: ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران: ٧) أى أن بعض آياته محكمات وبعضها متشابهات.

ولهذا كان نوع التشابه الذى وصف به الكتاب كله فى الآية الثانية لابد أن يكون مختلفا عن نوع التشابه الذى وصف به بعض آياته فى الآية الثالثة.

ولذا يجب أن نبين أنواع التشابه قبل الكلام عن المحكم والمتشابه.

(ب) والتشابه أنواع :

أولاً : التشابه العام: وهو ضد الاختلاف. وهو الذى وصف به القرآن كله بأنه (كتابا مُتَشَابِهاً) فهذا النوع من التشابه يعم القرآن كله، وهو وصف للقرآن بأنه متفق غير مختلف، يصدق بعضه بعضاً، وهو عكس المتضاد المختلف المذكور فى قوله تعالى : ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ سورة النساء ٨٢.

وهذا التشابه العام يوافق الإحكام العام الذى وصف به القرآن كله بأنه "كتاب أُحكمت آياته".

الثانى: التشابه الخاص ببعض الآيات: وهو الذى وصفت به آيات لا بعينها فى قوله تعالى: ﴿وأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ فى مقابلة وصف بعض آياته بأنهن ﴿مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكتاب﴾.

وينبغى أن يكون نوع التشابه هنا غيره فى النوع الأول، لأن الله تعالى قد ذم متبعى المتشابه فى النوع الثانى حيث قال بعد ذلك: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ فحيث قد ذم متبعى المتشابه هنا دل ذلك على أن المعنى المقصود هنا غيره هناك، وإلا لكان معنى التشابه فى الموضعين واحدا، فيكون كل متبع للمتشابه مذموماً، ووصف آيات القرآن كلها بأنها (أَحْسَنَ الحديثِ كِتاباً مُتَشابِهاً) يمنع ذلك، وإلا لكان كل متبع للقرآن مذموماً.

الثالث: التشابه الإضافي: وهو اشتباه الأمر على بعض الناس، كقول بني إسرائيل: (إن البقر تشابه علينا) وكقول النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ **(الحلال بيّن والحرام بيّن وبين ذلك أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس)** .. فدل ذلك على أن التشابه قد يكون بالإضافة إلى بعض الناس دون بعض.

ولقد قسّم "الراغب الأصفهاني" المتشابه فى كتاب الله إلى ثلاثة أنواع (١): وذلك لأن الاشتباه إما أن يكون من جهة اللفظ فقط، أو من جهة المعنى فقط، أومن جهة اللفظ والمعنى معاً.

فالأول: ما يرجع التشابه فيه إلى الألفاظ مفردة سواء كان ذلك لغرابة فى استعمال اللفظ نحو "الأبّ" فى قوله تعالى ﴿**وفاكهة وأبّا**﴾ (سورة عبس: ٣١) ونحو "يزفون" فى قوله تعالى ﴿**فأقبلوا إليه يزفون**﴾ (سورة الصافات: ٩٤) أو من جهة الاشتراك اللفظى نحو: اليد، العين .

الثانى: مايرجع التشابه فيه إلى جملة الكلام المركب. وذلك ثلاثة أنواع:

(أ) ما كان التشابه فيه راجعا إلى الاختصار والإيجاز فى مثل قوله تعالى ﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ** ﴾ (سورة النساء: ٣).

فالألفاظ مثنى وثلاث ورباع هى اختصار لاثنين اثنين، ثلاثة ثلاثة أربعة أربعة.

(ب) ما كان التشابه فيه راجعا إلى بسط الكلام وطول العبارة فى مثل قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ سورة الشورى: ١١، لأنه لو قال: ليس مثله شىءٌ لكان أظهر للسامع وأوضح.

(ج) ما كان التشابه فيه راجعا إلى إغلاق اللفظ نحو: ﴿ **فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الأَوْلَيَانِ**﴾ سورة المائدة:١٠٧.

---

(١) الاتقان للسيوطى : ٢-٥ ط الحلبى سنة ١٩٥١م.

أما النوع الثانى من أنواع التشابه فهو التشابه من جهة المعنى، وهو ضربان:

(أ) ما كان التشابه فيه راجعا إلى دقة المعنى وخفائه، نحو أوصاف البارى تعالى، وأحوال القيامة والبعث، والحساب.

(ب) ما كان التشابه فيه راجعا إلى ترك الترتيب ظاهرا نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْلا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ سورة الفتح: ٢٥.

النوع الثالث: وهو التشابه من جهة اللفظ والمعنى، ويرجع ذلك إلى تركيب بعض وجوه اللفظ مع بعض وجوه المعنى.

مثل غرابة اللفظ مع دقة المعنى، فينتج لنا ستة أقسام مشتركة بين اللفظ والمعنى، لأن أقسام التشابه اللفظى ثلاثة، والمعنوى اثنان، فمضروب التشابه اللفظى فى التشابه المعنوى ينتج لنا ستة أقسام للتشابه.

والأصفهانى فى تقسيمه السابق كان معنيا بالتقسيمات اللفظية بحسب نظرته إلى الكلمة فقط وما يمكن أن تكون فيه متشابهة من استعمالات لغوية.

وعلى هذا النمط كان يسير "العسقلانى" و "الأنصارى" فى شرحهما لصحيح البخارى [١] .

فهذه النظرة قد اكتفت ببيان الأوجه التى يكون فيها اللفظ متشابها أو غير متشابه، ولم تبين ما يمكن علمه منها وما لا يمكن.

ولعل الذى ألجأ "الراغب الأصفهانى" إلى ذلك عنايته ببيان غريب القرآن، فكان جل همه موجها إلى الناحية اللفظية أكثر منه إلى حكاية مذهب السلف فى هذه القضية.

أما "ابن جرير الطبرى" فقد حكى جملة من أقوال السلف فى "المحكم والمتشابه" من خلال تفسيره للآية الكريمة: ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾.

---

(١) انظر شرح صحيح البخارى : ٨-٣٢٥ للعسقلانى "بدون تاريخ".

فعن ابن عباس: أن المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه، وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به، والمتشابهات: منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه، وما يؤمن به ولا يعمل به.

ويحكى مثل هذا عن ابن مسعود، وعن قتادة، وعن الربيع، والضحاك وعن مجاهد: أن المتشابه ما أشبه بعضه بعضا فى المعانى وإن اختلفت ألفاظه.

وقال آخرون: المحكم من آى القرآن ما عرف العلماءُ تأويله وفهموا معناه وتفسيره. والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علم تأويله سبيل، مما استأثر الله بعلمه دون خلقه نحو أخبار القيامة ووقت خروج عيسى بن مريم (١).

وعن قتادة والربيع والسدى: المحكم هو الناسخ الذى يعمل به.

والمتشابه هو المنسوخ الذى يؤمن به ولا يعمل به (٢).

ولا أريد أن أسترسل فى حكاية أقوال السلف فى ذلك لكثرتها من ناحية ولأنها لا تخرج فى مجموعها عما ذكره الطبرى من ناحية أخرى، وإن اختلفت عبارة كل منهم فى الحديث عن ذلك.

ولكن ينبغى الإشارة هنا إلى أن هناك اتجاها فى حكاية مذهب السلف، يهدف إلى تحديد المتشابه بأنه آيات بعينها وكذا المحكم، فالسيوطى قد أورد فى كتابه "الإتقان فى علوم القرآن" (٣) ما يزيد على العشرين قولا فى المتشابه وكلها تميل إلى جعل المتشابه أو المحكم آيات بعينها.

فمن هذه الأقوال:

١- المحكم: هو آيات الفرائض والوعد والوعيد.

والمتشابه: آيات القصص والأمثال. روى ذلك ابن أبى حاتم من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس.

---

(١) تفسير الطبرى ٦-١٧٠-٢٠٢ ط دار المعارف.

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ط المنبرية سنة ١٩٥٢م.

(٣) الإتقان ٢-٢-٤ ط الحلبى سنة ١٩٥١م.

٢- أخرج ابن أبى حاتم عن الربيع أن المحكم هو أوامر القرآن الزاجرة.

٣- وعن ابن عباس أيضاً: أنه قرأ "منه آيات محكمات" فقال من هاهنا.

﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم﴾ إلى ثلاث آيات بعدها.

﴿وقضى ربُّك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ إلى ثلاث آيات بعدها. أخرجه ابن أبى حاتم عن ابن عباس من وجه آخر.

٤- وأخرج ابن أبى حاتم عن مقاتل بن حيان: أن المتشابه فواتح السور التى بدئت بحروف المعجم مثل: ألم، طسم، كهيعص.

ونلمح من خلال الأقوال التى أوردها السيوطى والتى تميل إلى تحديد معنى كل من النوعين أن بينهما شبه اتفاق على معنى المحكم. بمعنى أنه إذا ذكر قول فى تحديد هذه الآية بأنها محكمة لا نجد هذه الآية بعينها متشابهة عند الآخر.

ونجد مثل ذلك فى تحديد المتشابه. فمن قال بأن آيات القصص من المتشابه أو أوائل السور لا نجد غيره يذكر أنها محكمة وإن لم نجد قول بعضهم يعاضد قول بعض فلا نجده يعارضه أو ينفيه.

والذى نخرج به من هذه الملاحظة الهامة: أن "السلف" لم تتعارض أقوالهم حول تحديد المحكم والمتشابه، فضلا عن أن يتوسعوا فى ذلك، بخلاف ما رأينا فى كتب المتأخرين من "المتكلمين" والصوفية، وغيرهم من رواية الرأى ونقيضه وكل منهم يحكيه على أنه مذهب السلف وعقيدته.

وبعد إلقاء نظرة فاحصة على ما لدينا من أقوال السلف حول تحديد المحكم والمتشابه يتضح لنا ما يأتى:

أولاً ـ أن التشابه قد يكون أمرا ذاتياً راجعا إلى نفس الآية لدقة معناها ولخفاء الموضوع الذى تتحدث عنه، وذلك كأوائل السور المفتتحة بحروف المعجم، وما المراد من ذكر هذه الحروف، وكحقيقة أخبار القيامة والبعث، فإنه يجب الاعتراف والتسليم بأن هذه وأمثالها أمور استأثر الله بعلم كنهها دون غيره.

وقد يكون التشابه أمراً نسبياً، بمعنى أن ما يشتبه على هذا قد لا يشتبه على غيره، وهذا النوع يختلف باختلاف درجات الناس وتقدمهم فى العلم، فهناك آيات قد اشتبهت على الجهمية، واحتجوا بها على "أحمد بن حنبل" بأنهن من المتشابه مثل: ﴿وهُو ا فى السّموات وفى الأرض﴾ سورة الأنعام: ٣ ، ﴿ لَيْسَ كَمِثْله شَىء﴾، ﴿لاَ تُدْرِكُه الأَبْصَار﴾ سورة الأنعام: ١٠٣.

وقد فسر الإمام أحمد هذه الآيات بما أزال الاشتباه عنها، بحيث أصبحت معلومة له ولغيره، فلم تكن متشابهة فى حقه ولا فى حق من وقف على معناها، وهى متشابهة عند من يحتج بها من الجهمية، وعليه أن يردها هو إلى ما يعرفه من المحكم [١]

ثانياً ــ ورد فى بعض الكتب التى تحكى مذهب السلف: أن آيات الصفات من المتشابه الذى لايعلمه إلا الله، وذلك لدقة المعنى المقصود منها وخفائه، وقد ذكر ذلك صاحب المنار الشيخ "محمد رشيد رضا" بعد أن حكى لنا عشرة أقوال فى المحكم والمتشابه، ثم يحكى لنا عن "ابن تيمية": أن المتشابه آيات الصفات خاصة، ومثلها أحاديث الصفات [٢]، ولكن "ابن تيمية" ليس ممن يقولون: بأن آيات الصفات من المتشابه، كما أنه لا يقول بأن المتشابه لا يعلم معناه إلا الله، كما سنبين ذلك فى موقفه من الصفات.

ويكفى هنا أن نقول: "إن ابن تيمية" يرد هذا القول ويرفضه، ويقدم أدلة بطلانه دليلا تلو دليل، فيقول: "والدليل على أن ذلك ليس بمتشابه لا يُعلم معناه أن نقول: لا ريب أن الله قد سمى نفسه فى القرآن بأسماء مثل الرحمن الرحيم .. وغير ذلك.. فإنا نفهم من قوله: إن الله بكل شيء عليم معنى، ونفهم من قوله: إن الله على كل شىء قدير معنى ليس هو الأول، فهل هذه الأسماء دالة على الإله المعبود وعلى حق موجود أم لا ؟ وهل نفهم منها دلالتها على نفس الرب ولم نفهم دلالتها على ما فيها من معان كالقدرة والعلم مثلا [٣] ؟ فمن أين إذن يأتى الاشتباه ويتطرق إليها؟ وسيأتى بيان موقف "ابن تيمية" مفصلا فيما بعد.

---

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية : ١٦٦.

(٢) تفسير المنار ٣-١٦٥.

(٣) رسالة الإكليل فى المتشابه والتأويل لابن تيمية ٣٠-٣٥.

ثالثا ـ أمامى الآن حشد هائل من الأقوال والآثار التى تحكى موقف السلف، وليس واحد منها ينص صراحة على أن أسماء الله وصفاته من قبيل المتشابه الذى لايعلم أحد معناه [1]، وما ذكره "الأصفهانى" من أن صفات الله من قبيل المتشابه فى المعنى جعل علة التشابه فى ذلك دقة المعنى وخفائه [2]، وذلك لا يكون بالنسبة إلى كل الناس، وإنما هو متشابه فى حق بعضهم فقط، فهى من قبيل التشابه النسبى أو الإضافى الذى تتفاوت فيه مدارك الناس وعقولهم، وما حكاه صاحب المنار فى تفسيره ليس مذهبا لابن تيمية، بل لا يميل "ابن تيمية" إلى هذا القول.

وما ذكره السيوطى فى "الإتقان" من أن آيات الصفات من المتشابه، فلم يستدل على رأيه فى ذلك بدليل يؤكد صحة قوله، وإنما حكى لنا آثاراً تؤكد وجهة نظرنا فيما نقول، فلقد قال بعد أن ذكر آيات الصفات مباشرة: "وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى، ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها" هذا هو تحديد "السيوطى" لموقف السلف، وإلى هذا الرأى يميل معظم من تعرض لهذه القضية.

ولكنى أُخالف "السيوطى" فى هذا الاتجاه وكل من ذهب إلى ذلك من المتكلمين والفلاسفة.

وسأعرض هنا أدلة "السيوطى" على رأيه، وهى بعينها أدلة كل من سار فى نفس الاتجاه قبل السيوطى وبعده.

فلقد ذكر فى "الإتقان" الأثر المروى عن "مالك" ـ ﷺ ـ فى الاستواء حين سئل عن الآية الكريمة " ﴿الرَّحْمنُ على العَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى؟. فقال مالك: "الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان واجب، والسؤال عنه بدعة".

---

(١) انظر فى المحكم والمتشابه ما يأتى (تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ٦٢-٧٢ رسالة فى ليس كمثله شىء مخطوط بمكتبة الأزهر برقم ٣٠٦ مجاميع: ٣١٢ظ، الموافقات للشاطبى ٣-٩١، مفتاح السعادة ٢-٤٣٨، أساس التقديس للرازى ١٩٠ طبعة الحلبى سنة ١٩٣٥، تفسير الرازى (الجصاص توفى سنة ٣٧٠) ط البهية ١٣٤٧ هـ ١٩٠، الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية؛ ٩٨).

(٢) انظر رأى الأصفهانى فيما سبق ص ٣١.

وقال الترمذى فى الكلام عن حديث الرؤية : "المذهب فى هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثورى، ومالك ، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع، وغيرهم أنهم قالوا: تروى هذه الأحاديث كما جاءت نؤمن بها، ولا يقال كيف، ولا نفسر، ولا نتوهم" (١) .

هذه أدلة السيوطى، وهى بعينها أدلة غيره من الذى مالوا إلى هذا الاتجاه فى تحديد موقف السلف من الصفات.

ولكن هل فى هذه الأدلة ما ينص على أن هذه الآية أو غيرها مشتبه فى معناها غير معلومة لنا ؟

إن ما أورده السيوطى يثبت أن هناك معنى معلوما لنا، ويجب علينا الإيمان به، وأن هناك كيفا مجهولا عنا والسؤال عنه بدعة، والفرق واضح بين معنى الاستواء وبين كيفيته.

ولقد أثبت مالك وابن أبى ربيعة وأم سلمة: أن الاستواءَ معلوم لنا غير مجهول عنا، وأن الكيف مجهول عنا وغير معقول، وهذا اتفاق بينهم على أنهم يعلمون معنى هذه الآية، وأنهم لم يجهلوا تفسيرها ولا معناها.

وإنما الذى كفوا أنفسهم عنه، وتناهوا فيما بينهم عن الخوض فيه هو البحث عن الكيف، لأن هذا قد استأثر الله بعلمه.

ونحن لم نطالب إلا بمعرفة معنى الآية وتدبر معناها، ولم نكلف العلم بكيفيتها ولا حقيقتها، لأن معرفة الكيف والحقيقة هو تأويلها الذى لايعلمه إلا الله.

وهكذا شأن جميع آيات القرآن التى تتصل بصفات الله تعالى أو تتحدث عنه، أوعن القيامة والبعث، فلم نكلف إلا معرفة معناها فقط ومعنى ما تدل عليه، أما البحث عن كيفيتها وحقيقتها فهذا هو التأويل المحجوب عنا، لأن ذلك من الغيوب التى استأثر الله بعلمها حيث لا يعلم تأويلها إلا الله.

والسؤال الآن: هل هناك اشتباه فى معنى الصفات أو غموض فى بيانها؟

---

(١) الإتقان للسيوطى : ٦/٢.

لقد نشأ الغلط فى ذلك من خلط المتأخرين بين علم معنى الآية الذى خوطبنا به، وتأويلها الذى هو كيفيتها وحقيقتها المحجوب عنا، ولم يفرقوا بين معنى الآية وتأويلها، وزعموا، أن السلف حين تناهوا فيما بينهم عن الخوض فى هذه الآيات أنهم نهوا أنفسهم عن البحث فى معناها، لأنها من المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله، وهذا خلط نشأ من عدم التفرقة بين علم المعنى وعلم التأويل.

فالذى كف السلف أنفسهم عن الخوض فيه هو البحث عن كيفية الصفة التى تتحدث عنه الآية، فلا يقال له كيف لأن الكيف عنه مرفوع، ولقد قال السلف فى معنى هذه الآيات كلمات لها معان مفهومة وصحيحة، قالوا فى أحاديث الصفات: تمر كما جاءَت دالة على معناها من غير تأويل لها، ومرادهم بالتأويل التحريف المقصود، الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره. الذى عرف بين الباطنية والجهمية المبتدعة.

ولا يليق أن يكون معنى آيات الصفات متشابها فيكون بمنزلة الكلام الأعجمى الذى لا يفهم أحد معناه.

وهل من الصواب فى شيء أن نجعل آيات مثل قوله تعالى: ﴿وهو بكُلِّ شَيءٍ عَلِيم﴾ و ﴿وهو الغَفُورُ الوَدُودُ﴾ و ﴿فَعَّالٌ لِما يُريد﴾ بمنزلة آيات مثل (طسم) و (حم) و (عسق) و (كهيعص)؟ هل هذه بمنزلة تلك فى فهم معناها وبيان مرادها؟.

وهل يقول عاقل إن : ﴿بَطْشَ رَبِّك لَشديد﴾ يشتبه بقوله ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُود﴾.

لو كانت آيات الصفات وما يتصل بها غير معلوم لنا معناها لخرج معظم القرآن عن أن يكون مفهوما لنا أو معلوما لدينا.

وكيف يصح ذلك وقد حض القرآن على تدبر آياته، وفقه معناه، والتذكر به والتفكير فيه ولم يستثن من ذلك شيئاً، ونصوص القرآن عامة فى ذلك بلا استثناءَ؟ قال تعالى: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ سورة محمد ٢٤ ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ سورة النساء: ٨٢. ومعلوم أن نفى الاختلاف عنه لا يكون إلا بعد تدبر آياته كلها وطول التأمل فيها، وإلا فتدبر بعضه لا يوجب الحكم بنفى مخالفه ما لم يتدبر لما تدبر.

والحث على تدبر القرآن وفقه معناه يناقض القول بأن هناك آيات لا معنى لها، أولا نفهم لها معنى، أو يجب الكف عن بيان معناها، أو تفويض العلم بها إلى الله.

والسلف قد تكلموا فى جميع آيات الصفات، وفى نصوص القرآن، وفسروها بما يوافق معناها ودلالتها، ولم يسكتوا عن بيان معنى آية ما، سواء فى ذلك المحكم والمتشابه.

فهذا "ابن مسعود" كان يقول: "لو أعلم أحدا أعلم بكتاب الله منى تبلغه آباط الإبل لأتيته".

"وابن عباس" حبر الأمة وترجمان القرآن كان من أكثر الصحابة تفسيرا لآيات الصفات، ومن يقرأ كتب التفسير بالمأثور مثل تفسير "ابن جرير الطبرى" أو "الدر المنثور" للسيوطى يعلم يقينا أن السلف لم يتركوا آية من كتاب الله بلا تفسير لمعناها.

يقول أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن عثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبى ـ ﷺ ـ عشر آيات، لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل. قالوا: (فتعلمنا القرآن والعلم والعمل)

وسيزداد هذا الموقف وضوحا عند الكلام عن الموقف فى الآية الكريمة: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ وما معنى التأويل فى هذه الآية.

وهل الراسخون فى العلم يعلمون المتشابه؟ أم يفوضون علم معناه إلى الله.

(هـ) اختلاف السلف فى التفسير:

اختلف النقل عن السلف فى تفسيرهم للقرآن، وخاصة فى آيات الأحكام ومسائل الفروع، أما أصول الدين وأمور العقيدة فما كان لهم أن يختلفوا فيها، ومعظم ما صح عنهم الخلاف فيه يرجع إلى اختلاف التنوع وليس إلى اختلاف التضاد، واختلافهم فى ذلك يرجع إلى أحد الأسباب الآتية:

١- أن يعبر كل منهم عن المعنى المراد بعبارة غير عبارة صاحبه، وتدل على معنى فى المسمى غير المعنى الذى يدل عليه لفظ الآخر وعبارته، مع اتفاقهم على عين المسمى ومدلول العبارة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ فإن أسماء الله تعالى تدل كلها على مسمى واحد، وليس دعاؤه باسم من أسمائه الحسنى يضاد دعاءه باسم آخر، بل كل اسم يدل على ذاته، وعلى الصفة التى يتضمنها هذا الاسم، وهكذا كان السلف كثيرا ما يعبرون عن المسمى بعبارة تدل على عينه، وإن كان فيها معنى ليس فى الاسم الآخر.

ومثال ذلك: تفسيرهم للصراط المستقيم، فقال بعضهم: إنها اتباع القرآن وقال بعضهم: هى الإسلام. وقال بعضهم: هى السنة والجماعة. وقال بعضهم: هى طريق العبودية. وقال بعضهم هى طاعة الله ورسوله، فهذه الأقوال جميعها مختلفة، وكل منهم راعى فى تعبيره معنى دل مخاطبه عليه لإشعاره أن ذلك المعنى أنفع له من غيره فى سلوكه إلى الله [(١)].

٢- أن يكون الاسم عاما، فيعبر كل منهم فى تفسيره ببعض أنواعه، على سبيل التمثيل وتنبيه السامع على النوع لا على سبيل الحصر أو الحد المطابق للمحدود فى عمومه وخصوصه [(٢)] وذلك مثل ما نقل عنهم فى تفسير الآية الكريمة ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾..

والظالم لنفسه : يتناول من فرط فى حق نفسه بإهمال الواجبات وارتكاب المحرمات، والسابق : يتناول من تقرب إلى الله بأداء فرائضه ومندوبه، والمقتصد من اقتصر على الواجبات مع ترك المحرمات، فبعض السلف يذكر فى جواب سائله بعض هذه الأنواع، فيظن السائل أن هناك اختلافا بين أقوال بعضهم، وليس الأمر كذلك.

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ١-١٩١ المنار سنة ١٣٤١هـ.

(٢) انظر مقدمة فى أصول التفسير. وانظر أيضاً مجموع الرسائل والمسائل ١-١٩١.

كقول بعضهم: السابق: من يصلى فى أول الوقت، والمقتصد من يصلى فى أثنائه، والظالم لنفسه: الذى يؤخر العصر إلى الاصفرار. أو يقول: السابق والمقتصد، والظالم، قد ذكرهم الله فى آخر سورة البقرة، حيث ذكر المحسن بالصدقة، والظالم بأكل الربا، والمقتصد الذى يؤدى الزكاة المفروضة ولا يأكل الربا، وكل ذلك مروى عن السلف. وأمثال هذه الأقاويل كثير.

فكل قول فيه نوع داخل فى عموم اللفظ وإنما ذكر لتعريف المستمع بتناول الآية له، وتنبهه على نظيره، لأن التعريف بالمثال أسهل من التعريف بالحد المطابق.

٣- أن يذكر أحدهم لنزول الآية سببا، ويذكر غيره سببا آخر، لا ينافى السبب الأول، فمن الممكن أن تكون الآية نزلت فى السببين جميعاً، أو نزلت عقب السببين، فتشملهما معا ولا يكون هناك اختلاف، مثل ما ذكره النيسابورى فى الآية الكريمة: ﴿وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾: قيل نزلت فى "معاذة" جارية عبد الله بن أُبىّ بن سلول كانت مسلمة، وكان يكرهها على البغاء فتأبى، وهذا قول كثير من المفسرين. وقيل: نزلت فى "مسيكة" جارية عبد الله بن أُبى، وهذا قول كثير من المفسرين أيضاً. وقيل: نزلت فيهما معا(١).

٤- أن يكون اللفظ محتملا للأمرين جميعاً، كالألفاظ المشتركة أو المتواطئة فى الأصل لكن المراد بها أحد النوعين، أو أحد الشيئين المحتملين كالآية: ﴿وَالْفَجْرِ، وَلَيَالٍ عَشْرٍ، وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾. فمثل ذلك قد يجوز أن يراد به كل المعانى التى قالها السلف ـ لأنه لا تعارض بين هذا وذاك.

٥- أن يعبر كل منهم عن المعنى بألفاظ متقاربة وليست مترادفة، لأن وقوع الترادف فى القرآن نادر إن لم يكن معدوما.

فإذا قال القائل: (يَوْمَ تَمُورُ السَّماءُ مَوْراً): إن المور هو الحركة. كان ذلك تقريباً للمعنى، لأن المور هو الحركة الخفيفة السريعة، فتكون الألفاظ آتية لتقريب المعنى إلى فهم السامع، فيحملها المتأخرون على معنى الاختلاف والتضاد.

---

(١) انظر أسباب النزول للنيسابورى تحقيق السيد أحمد صقر ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

والحقيقة أن شيئاً من ذلك لم يقع بينهم في أصول العقائد، أما في مسائل الخلاف التي هي الفروع فقد يقع ذلك بينهم، لأن ذلك يستتبع ما يجد من الأمور التي تتطلب لها أحكاما وحلولا، فيلجأون إلى القياس في ذلك إذا أعوزهم النص، وهذا هو مجال الاجتهاد والرأي.

وأحسن طرق التفسير تفسير القرآن الكريم بالقرآن وإلا فبالسنة الصحيحة، وإلا فبأقوال الصحابة والتابعين، فإنهم أدرى الناس بذلك، لما شاهدوه من الأحوال التي اختصوا بها في عصر النبوة، أما تفسير القرآن بالرأي والهوى فهذا حرام، لقول الرسول ـ ﷺ ـ: (من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ) (١) .

هذا هو رأي "ابن تيمية" في موقف السلف من متشابه القرآن، وهذه هي أسباب الخلاف بينهم في التفسير.

والنغمة السائدة في مذهب "ابن تيمية" من موقف السلف أنهم لم يكفوا عن بيان معنى آية ما من كتاب، سواء المحكم منها والمتشابه، ولا يرى أنهم فوضوا علم المعنى وإن كفوا أنفسهم عن التأويل.

وينبغي ألا نسارع فنتهم الرجل بالتناقض إذا وجدنا في بعض كتبه ما قد يفهم من ظاهره ما يناقض ذلك أو يعارضه، ويجب أن نمعن نظرنا قبل أن نصدر أحكاما ربما تكون مخالفة لجادة الصواب ولما عليه حقيقة مذهب "ابن تيمية"، فقد جاء في كتاب "نقض المنطق" لابن تيمية ما قد يشعر ظاهره بأن الرجل قد ناقض نفسه حيث قال: "إن السلف كان سبيلهم في الاعتقاد الإيمان بالصفات من غير زيادة ولا نقص منها ولا تجاوز لها، ولا تفسير لها، ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها، لأنه لو وقع منهم شيء من ذلك لنقل عنهم كما نقل القرآن وأحاديث الرسول، ولم يجز أن يكتم عنهم ذلك بالكلية، لأن كتمان ذلك يجري مجرى التواطؤ على الكذب"(٢) .

---

(١) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية.

(٢) نقض المنطق : ٢-٦ ط أنصار سنة ١٩٥١م، مجموع فتاوى ابن تيمية ٤-٩ط الرياض سنة ١٣٨١هـ.

يجب أن لا نفهم من ذلك أن (ابن تيمية) قد ناقض نفسه في موقفه من مذهب السلف من متشابه القرآن. أو أنه يقول بأن مذهبهم هو التوقف أو التفويض، لأن "ابن تيمية" يرد هنا على الذين يتأولون الآية بصرفها عن ظاهرها الذى تدل عليه من معان تليق بذات الله سبحانه فهو يقول لهؤلاء الناس: إن السلف لم يتأولوا آيات الصفات بمعنى أنهم لم يصرفوها عن ظاهرها ولم يفسروها هذا اللون من التفسير، ولو وقع بينهم شيء من ذلك لنقل إلينا كما نقلت أخبار الرسول إلينا، وإذا كانوا يتناهون فيما بينهم عن الخوض فى ذلك خوف الفتنة وتشكيك المسلمين فى دينهم، فليس معنى ذلك أنهم جهلوا معنى ما خاطبهم الله به، فكان توقفهم عن التأويل عن علم منهم بالمعنى وليس عن جهل منهم بذلك، وذلك كما قال: "مالك" حين سئل عن الاستواء: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول" ثم زجر السائل وأمر به فأُخرج من مجلسه، وقال له: "ما أراك إلا رجل سوء" فالسلف لم ينقل عنهم أنهم تأولوا آيات الصفات ولا فسروها بصرفها عن ظاهرها، فلهذا رفض "ابن تيمية" القول بالتفويض وحاربه.

وإذا كان هذا هو تصوير ابن تيمية لموقف السلف من متشابه القرآن، فما مذهبهم فى قضية الصفات الإلهية. وما مذهبهم فى آياتها. هل تأولوا الصفات؟ وهل فوضوا علم آياتها إلى الله ؟ هذا ماأريد توضيحه فيما يأتى.

(و) أسس موقف السلف من الصفات الإلهية:

تعتبر قضية الألوهية أهم مشكلة واجهت العقل البشرى فى مختلف مراحل تطوره، لأنه لا يوجد مذهب فلسفى، ولا دين سماوى إلا وتمثل هذه القضية أهم جانب فيه، وقد حاول أصحاب كل دين ومذهب أن يضعوا لها حلولا تناسب طبيعة هذا الدين أو ذلك المذهب.

وتعتبر قضية الصفات الإلهية من أخطر القضايا التى خاض فيها علماء الكلام وفلاسفة الإسلام وذلك لتعلقها بالذات الإلهية وما يجب لها من صفات الكمال، ولما كان القرآن همزة الوصل بين الأرض والسماء فقد خص الجانب الإلهى بالحديث فى الكثير من آياته. فهناك آيات تتحدث عن الحكمة الإلهية وأخرى تتحدث عن القدرة والإرادة إلى غير ذلك من الآيات التى أودعها الله هذا الكون

ليستدل بها عليه، ومن خلال حديث القرآن عن هذا الجانب الإلهى نستطيع أن نحدد أمورا قد اعتبرها القرآن قواعد عامة للحديث فى ذلك. وهذه القواعد هى:

١- فى حديث القرآن عن الذات الإلهية نجده يقول: ﴿ ا أحدٌ . ا الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أحَدٌ﴾.

وأنه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾ و ﴿لَهُ المَثَلُ الأَعْلَى فى السَّمَوَاتِ والأَرْضِ﴾ هذه الأمور الثلاثة كانت أساسا لحديث القرآن عن الذات الإلهية وصفاتها، فهو سبحانه لا كفوا له، وليس كمثله شيء، له المثل الأعلى.

٢- إذا استقرأنا آيات القرآن التى تتحدث عن الذات الإلهية وصفاتها لم نجد آية واحدة تتحدث عن كيفية هذه الذات ولا عن كيفية صفاتها، وما حقيقة هذه الصفات وما كنهها؟ بل حين سأل فرعون موسى: (وما ربُّ العالمين) ؟ أى ما كنهه وما حقيقته قال له موسى: ﴿ربُّ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ وَمَا بيْنَهُمَا﴾.

ونحن نعلم أن السؤال بما هو سؤال عن الحقيقة والكنه، وكان جواب "موسى"– عليه السلام – هو بيان بعض صفات الرب، بأنه رب السموات والأرض وما بينهما.

ولم يستطع "موسى" أن يبين له كيف هو. وإنما عدل عن جواب "ما هو" إلى التعريف به، بذكر بعض صفاته، لأنه لا يعلم كيف هو إلاهو.

من هنا نستطيع القول بأن كل آية وردت فى القرآن تتحدث عن الذات وصفاتها كان هدفها هو إثبات وجود الرب وصفاته، وليس إثبات كيفه، ولا كيف صفاته.

٣- نهج القرآن فى إثبات صفات الرب منهجه فى إثبات وجوده هو، فهو حين يذكر صفة من صفاته تعالى لا يذكرها مبينا كيف هى وما كنهها وحقيقتها، فإذا أخبرنا بأنه تعالى: ﴿عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾ أو أنه: يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا، لم يبين كيف استوى، وهل استواؤه بمماسة، أو من غير مماسة، ولم يبين أن المجيء بنقله أو بغير نقله، ولم يبين أنه إذا جاءَ هل يخلو العرش منه أم لا؟

فكل هذه الأمور لم يتعرض لها القرآن فى حديثه عن الذات وصفاتها، بل كان منهجه فى ذكر صفاته تعالى: هو إثبات وجودها، لا إثبات كيفها، لأن إثبات الصفات فرع عن إثبات الذات يحتذى فيه حذوه، فكما نهج القرآن فى إثبات الذات إثبات وجودها فقط، فكذلك كان منهجه فى الصفات إثبات وجود الصفة لا إثبات كيفها.

٤- وإذا تساءلنا عن السبب الذى من أجله حرص القرآن على إثبات وجود الذات والصفات دون إثباتا لكنه والحقيقة تجبر أنه قد نفى العلم بذلك صراحة حيث قال: ﴿ولا يُحيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ .

وهذه كانت قاعدة عامة عند السلف، وكثيرا ما عبروا عنها بعبارات مختلفة، وكثيراً ما نجد فى حديثهم عن الذات ما يدل على ذلك، فلقد روى عن "أبى بكر" أنه قال: "العجز عن درك الإدراك إدراك، والبحث فى ذات الله إشراك، سبحان من لم يجعل سبيلا إلى معرفته إلا العجز عن معرفته، ولا ينبغى أن نتوهم فيه كيف لأن الكيف عنه مرفوع".

وإذا صحت لنا هذه المقدمات الأربع، يكون من حقنا القول: بأن من سلك هذا المسلك فى حديثه عن الذات وصفاتها يكون ملتزما بمنهج القرآن فى الإلهيات، سواء كان ذلك فى عصر السلف، أو فى العصور المتأخرة.

وكل من خالف هذا المنهج فلا يكون ملتزما بمنهج القرآن، وإن كان موجودا فى عصر السلف، وبين أظهر الصحابة والتابعين.

أى أن هذه الأسس تعتبر منهجا رسمه القرآن فى حديثه عن الإلهيات، و علينا الآن أن نحدد موقف السلف من الصفات الإلهية، فى ضوء هذا المنهج، لنرى: هل التزموا بذلك المنهج الذى رسمه القرآن أم ؟. وعلينا أن نختار بعض الصفات لنحدد موقفهم منها فى ضوء هذا المنهج ولتكن هذه الصفات هى: العلو، الاستواء، النزول.

(١) العلو:

تحدث القرآن فى كثير من آياته بما يفيد إثبات صفة العلو لله تعالى مثل قوله: ﴿تَعْرُجَ الملائكةُ والرُّوحُ إليه﴾ وقوله: ﴿أَأَمَنْتُم مَن فى السَّماءِ أن يَخْسِفَ بكم الأرض﴾، ﴿إليهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ والعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُه﴾ وقوله: ﴿وَهُوَ اللّه فى السَّمَوَاتِ وَفى الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُم وَجَهْرَكم﴾، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوقَ عِبادِهِ﴾.

وفى السنة الصحيحة عن النبى ـ ﷺ ـ ما يفيد إثبات صفة العلو لله مثل حديث الجارية التى سألها الرسول فقال لها: (أين الله ؟ فقالت: فى السماء، فقال لها: من أنا؟ قالت: رسول الله. فقال عليه السلام: أعتقها فإنها مؤمنة) وقصة عروج الرسول إلى السماء، وحديث ابن عباس فى ذلك، بأنه رأى فى السماء الأولى كذا، وفى الثانية كذا.

وشريعة الإسلام كلها كما يقول "ابن رشد" مبنية على أن الله فى السماء ومنه تتزل الملائكة بالوحى إلى النبيين، ومن السماءِ أُنزلت الكتب، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله فى السماء، وكذا الملائكة كما اتفقت على ذلك جميع الشرائع[١].

ثم جاء السلف بعد الرسول فآمنوا بما جاءَ عنه من السنة الصحيحة، وما كان معروفا من حال الرسول وصحابته من إثبات العلو لله، وكان ذلك متفقا عليه بينهم، فهذا "أبو بكر" ـ ﷺ ـ يقف خطيبا بعد وفاة الرسول ويقول: (من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله فى السماء حى لا يموت) وهذا عمر بن الخطاب، تستوقفه امرأة فى الطريق، فيصغى إليها حتى يقضى لها حاجتها، فيعجب من كان معه كيف تستوقف امرأة أمير المؤمنين فى الطريق؟ فيقول لهم عمر: (هذه امرأة سمع شكواها من فوق سبع سموات) [٢].

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد: ١٧٦ بتحقيق أستاذى المرحوم الدكتور محمود قاسم ط الأنجلو ١٩٦٤م

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية : ٤٧ ـ ٤٩ ط الإمام "بدون تاريخ".

وهذا ابن عباس ترجمان القرآن، وحبر هذه الأُمة، يستأذن على "عائشــة" ــ ﷺ ــ وهى تموت ويقول لها فيما قاله: (كنت أحب نساءِ النبى إليه، ولـم يكـن الرسـول يحب إلا طيبا، وأنزل الله براءَتك من فوق سبع سموات).

ثم انقضى عصــر الصحابـة، والإجمـاع منعقد بينهم علـى مـا جـاءَ بـه الكتـاب والسنة فى ذلك، ثم نبتت بين التابعين مشكلات لم تكن موجودة من قبل، وسـنتحدث عن ظهور هذه المشكلات عند حديثنا عن "تاريخ قضية التأْويل".

ولكن ينبغى أن نشير هنا إلى أن كلام التابعين الذين نهجـوا منهـج الصحابـة ــ فى ذلك يفيد أنهم قد وجهـوا اهتمـامهم إلـى الـرد علـى هـذه البـدع التـى نبتـت بيـن أظهرهم، فهم فى حديثهم عن الصفات يحاولون مناهضة هذه البدع حتى لا يستفحل أمرها بين الناس، ولهذا نجد أنهم قد اضطروا إلى استعمال ألفاظ لم ترد فى الكتاب أوالسنة مجاراة للخصم، فأبو حنيفة فى كتابه "الفقه الأكبر" يقُول [1]: "إن لله صفات بلا كيف" ويقول: "من قال لا أعرف ربى فى السماء أم فى الأرض فقد كفر، لأن الله يقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وعرشه فوق سـماواته .. لأنـه تعـالى فـى أعلى عليين".

ومالك يقول: "إن الله فى السماء وعلمه فى كل مكـان، فمـن اعتقد أن اللـه فـى جوف السماءِ محصور محاط به، وأنـه مفتقـر إلـى العـرش وغيره أو أن اسـتواءَه كاستواءِ المخلوقين فهو ضـال مبتدع" [2] .

وقال الشافعى: "السنة التى أنا عليها، ورأيت أصحابنا عليها أهل الحديـث الذيـن رأيتهم وأخذت عنهم مثل سفيان ومالك وغيرهما: أن اللـه تعـالى علـى عرشـه فـى سمائه يقرب من خلقه كيف شاءَ" [3].

---

(١) الفقه الأكبر مع شرح ملا على: ٣٦-٣٧ مجموع فتاوى ابن تيميـة: ٥-٤٧ اجتمـاع الجيـوش الإسلامية: ٥٦ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٥ ــ ٢٥٨.

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية: ٧١.

وعلى ذلك البخارى فى "خلق أفعال العباد" (١) والأوزاعى والثورى وغيرهم من الأئمة.

فنجد كلام هؤلاء فى الصفات يمثل ردودا على أسئلة كانت توجه إليهم حول تأويل الصفة أو صرفها عن ظاهرها، أو تأويلها بما يؤدى إلى تعطيلها.

وأبو حنيفة وهو من أكثر المتقدمين اهتماما بالعقل يقول: "له صفات بلا كيف، ولا يقال: إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة" (٢)، ويقول: "من قال لا أدرى أن الله فى السماء أم فى الأرض فقد كفر". فهم تقبلوا أخبار الصفات دالة على ما جاءت لتقريره فوصفوه بها بلا تمثيل ولا تكييف ولا تعطيل.

ولم يجوزوا لأنفسهم الاشتغال بتأويل آيات العلو والفوقية بمعنى القهر والغلبة، أو أن العلو بمعنى علو الرتبة والمكانة، لأن ذلك يتضمن نوعا من التفاضل الذى لا يقع إلا بين شيئين اشتركا فى معنى واحد، وزاد أحدهما عن الآخر فى هذا المعنى، وهذا بالنسبة له تعالى محال.

والله سبحانه لم يمدح نفسه فى القرآن بأن مرتبته أعلى من مرتبة عبيده، أو أنه خير من السماء والأرض، وحيث ورد فى القرآن مقارنة بينه وبين غيره – وله المثل الأعلى – فلا يكون ذلك إلا فى سياق الرد والتوبيخ على من عبد مع الله غيره، وأشرك فى إلهيته سواه. فيبين لهم أن من ينفع ويضر خير من غيره، ومن يقهر ولا يقهر أحق بالعبادة وأولى. مثل قوله: ﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خيرٌ، أمِ اللَّه الوَاحِدُ القَّهَار﴾ ﴿ا خَير أم مَّا يُشْرِكُونَ﴾.

ولكن لم يرد فى القرآن آية واحدة مدح نفسه فيها بأنه خير من السماء والأرض، أو أن مرتبته ومكانته خير من مكانة عبيده، حيث لا مجال للمقارنة بحال ما بينه وبين خلقه، حتى يقال: إن المراد بالفوقية فوقية الرتبة والمكانة، ولو كان المراد بعلوه وفوقيته: معنى القهر والغلبة لم يتصرف القرآن فى موارد هذه الصفة هذا التصرف العجيب، ولم يتوسع فيها غاية التوسع، فلقد تنوعت أساليب

---

(١) مخطوط رقم ٢٨٩٥ توحيد بمكتبة الأزهر.

(٢) الفقه الأكبر : ٣٧.

وكان موقف السلف فى ذلك هو نفس المنهج الذى رسمه القرآن، إثبات وجود الاستواء، وليس إثبات كيفه، إثبات بلا تشبيه. وتنزيه بلا تعطيل.

والإمام مالك حين سئل: (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى؟ غضب فى وجه السائل وقال: بأن الاستواءَ معلوم، وأن كيفه مجهول، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا رجل سوءٍ، وأمر به فأُخرج من مجلسه.

وهذا الأثر وارد أيضاً عن ربيعة أستاذ مالك، وعن أم سلمة زوج الرسول صلَّى الله عليه وسلم، فهم جميعاً متفقون على نفى الكيفية وإثبات المعنى الذى أثبتته الآية.

ولم يتشاغلوا بالبحث عن الكيف، أو يتوهموا فيه معنى ما يحملون عليه الآية، بل كان سبيلهم إقرار الآية على ما دلت عليه من معنى، ولم يتساءلوا فى ذلك الاستواءِ هل هو استقرار حسى أو غير حسى؟ وهل بمماسة أو من غير مماسة؟ وهل العرش أكبر منه أو هو أكبر من العرش؟ وهل هو سبحانه محتاج إلى العرش ليستوى عليه أم غير محتاج؟ كل هذه أسئلة أعفوا أنفسهم من البحث فيها، لأنها بحث فى الكيف والكيف عنه مرفوع، ولذلك لم يكن إثبات الاستواءِ عندهم يستلزم التشبيه أو التجسيم، وبالتالى لم يلجأوا إلى تأْويل آياته بالاستيلاءِ أو القصد، بدعوى أن الاستواءَ يستلزم تشبيه الله بخلقه، ونظروا فى موارد هذه الصفة فى القرآن فوجدوها كلها استواءً، وليس فيها آية واحدة وردت بالاستيلاء حتى يحمل عليها غيرها، وما دام الكيف مرفوعا عنه، وما دام ليس كمثله شىءٌ، فلماذا يتأولونها بالاستيلاءِ أو القصد وكل ما يقصدونه هو إثبات وجود الصفة على كيف يعلمه الله وليس مرادهم بيان كيفها؟ ولم يصح عن أحد منهم تأْويل الاستواءِ بالاستيلاءِ.

وحين يسأل ابن الاعرابى ـ وهو من كبار النحاة ـ عن معنى الاستواء فى قوله تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ وهل هو بمعنى استولى؟ فيقول لابن أبى داود: اسكت هو على عرشه كما أخبر عن نفسه، ولايقال استولى على الشىء إلا إذا كان له ند، فإذا غلب أحدهما الآخر قيل له: استولى، كما قال النابغة:

ألا لمثلك أو من أنت سابقه   سبق الجواد إذا استولى على الأمر

القرآن فى التعبير عن هذه الصفة غاية التنوع، فعبر تارة. بالاستواء إلى السماء، وأُخرى بصعود الأشياء إليه، وثالثة بنزول الملائكة من عنده، وبأنه رفيع الدرجات، وأن عباده يخافونه من فوقهم، وأنه دنا من نبيه ليلة المعراج، وأن عنده من يسبحون له بالليل والنهار (١)

فهذا التنوع فى التعبير فى التراكيب المختلفة، والسياقات المتباينة لا يمكن بحال أن يفهم منه أن المراد فوقية الرتبة والمكانة، وإن كانت هذه متضمنة فى تلك.

ولهذا فقد انقضى عصر السلف وهم مجمعون على إثبات صفة العلو لله، وهى عندهم حقيقة وليست مجازا، فليس المراد معنى مجازيا، بل هو فى السماء حقيقة، ويحكى "أبو الحسن الأشعرى" إجماع السلف على ذلك (٢)، وأن استواءه ليس استيلاءً، لأن ذلك يتضمن وصفه بذلك مجازا لا حقيقة، وعنده أن المجاز نوع من الكذب.

(٢) الاستواء والنزول:

وعلى نحو ما مرّ فى موقف السلف من إثبات العلو لله كان موقفهم من الاستواء والنزول، فلقد تحدث القرآن عن استواء الرحمن على عرشه فى سبعة مواضع منه، ففى سورة طه: (الرحمن على العرش استوى) (٣). وفى سورة الفرقان: **﴿الذى خَلَقَ السمواتِ والأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فى سِتَّةِ أيام ثم اسْتَوَىَ على العرش الرَّحمن فَاسْأَلْ به خَبِيرا﴾** (٤) وهكذا بقية آيات الاستواء الواردة فى القرآن.

وفى السنة الصحيحة عن النبى – ﷺ – (إن الله كتب فى كتاب فهو عنده فوق العرش: إن رحمتى سبقت غضبى) وغير ذلك من الآثار الصحيحة فى سندها إلى الرسول.

---

(١) الصواعق المرسلة : ٢-٣١٩ ط الإمام سنة ١٣٨٠ هـ.

(٢) رسالة أصول أهل السنة والجماعة للأشعرى تحقيق محمد السيد الجليند.

(٣) طه: ٥.

(٤) الفرقان: ٥٩.

يقول ابن الأعرابى: أرادنى ابن أبى داود أن أجد له فى بعض لغات العرب ومعانيها (الرحمن على العرش استوى) بمعنى استولى. قلت له: "والله لا يكون هذا ولا وجدته [1] ". وقال الخليل بن أحمد ـ شيخ سيبويه ـ فيما رواه عنه ابن عبد البر فى "التمهيد" أن استوى بمعنى ارتفع.

هذا هو معنى الاستواءَ فى لغة العرب، أما ما نجده فى كتب التفسير من التأويلات المختلفة للاستواءِ فليس واحد منها واردا عن السلف، بل هى تأويلات أنتجتها طبيعة التفاعل المذهبى الذى اشتد بين علماء الكلام، ونقله عنهم رجال التفسير على أنه المذهب الصحيح فى هذه الآية وما شاكلها.

"والسيوطى" يذكر فى "الإتقان" أقوالا كثيرة فى الاستواءِ، ويرى أنها جميعها منقولة عن السلف، وحاول "السيوطى" أن يرد منها مالم يتفق مع رأيه، وهو فيما رده من الأقوال وما قبله منها كان مقياسه فى رفضه وقبوله أنها تستلزم الجسمية والتشبيه، ولو تفطن "السيوطى" إلى أن مقصود الآيات هو إثبات وجود الصفة التى تتحدث عنها لا إثبات كيفها استقام له مذهبه فى القبول والرفض فيما لديه من أقوال.

والحقيقة : أن هذه التأويلات شاعت فى معظم كتب التفسير فليس "السيوطى" بدعا فى ذلك والعلة المشتركة بينهم جميعاً فى قبول الرأى أو رفضه هو الفرار من التجسيم بتأويل الآية وصرفها عن ظاهرها، فالرازى فى تفسيره لسورة "طه" جرى على ذلك المنهج فى التأويل [2] والألوسى فى "روح المعانى" جعل الاستواءَ بمعنى الاستيلاء [3] وعلى هذا النحو جرى "الخازن" فى تفسيره [4] وفى "البحر المحيط" لأبى حيان: أن استوى بمعنى قصد وأقبل وعمد [5] وكذا إسماعيل حقى فى

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية: ٣٧ الإتقان للسيوطى : ٢-٦.

(٢) مفاتيح الغيب ٦-٥،٤ ط الخيرية سنة ٥١٣٠٨.

(٣) روح المعانى ٥-٢٢٣.

(٤) تفسير الخازن ٢-٢٣٧ - ٢٣٩ ط الحلبى سنة ١٩٥٥ م.

(٥) البحر المحيط ١-١٣٤-١٣٥ط السعادة سنة ١٣٢٨هـ.

تفسيره[1] وطاش "كبرى زاده" فى حاشيته على "البيضاوى" [2] . و"النفراوى" فى شرحه لرسالة القيروانى يجعل الاستواءَ بمعنى القهر [3] وكذا بدر الدين ابن جماعة فى "إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل" [4] .

ويقول "ابن تيمية": إن هذه التأويلات مأخوذة كلها من تأويلات "بشر ابن غياث المريسى" كما ذكرها عنه "عثمان بن سعيد الدارمى" فى رده على "بشر المريسى" ثم تسربت إلى كتب التفسير عن طريق "الزمخشرى" فى "الكشاف".

أما السلف فلم يرد عنهم شيءٌ من ذلك، بل أقوال السلف ثابتة فى كتب التفسير بالمأثور كالطبرى فى تفسيره، والسيوطى فى "الدرّ المنثور" ، "وابن كثير" "والبغوى". فهؤلاء نقلوا لنا أقوال السلف فى معنى الاستواء، عندهم هو العلو والارتفاع، قال بذلك أبو العالية ومجاهد [5]، وهو قول الفراء، والبغوى، وثعلب، والكلابى [6]، وإلى هذا المعنى ذهب الأخفش وابن الأعرابى من النحاة [7]. وهو قول الخليل بن أحمد ونفطويه [8]. فهؤلاء جميعا وهم أهل اللغة والتفسير يجعلون الاستواءَ بمعنى الصعود والعلو والارتفاع، ولم يرد عن أحد منهم أن الاستواءَ بمعنى الاستيلاءِ أو القهر، وليس فى اللغة ما يشهد بذلك أو يدل على صحته.

ولهذا فقد آمن السلف باستوائه على عرشه كما أخبر عن نفسه، ولم يتأولوا آيات الاستواءِ بصرفها عن ظاهرها، ولم يتوهموا فى الاستواءِ كيفا ولم يتساءلوا:

(١) روح البيان لإسماعيل حقى: ٣-٦٩٠ بولاق سنة ١٢٧٦ هـ.

(٢) حاشية الشيخ زادة على البيضاوى: ٢-٢٠٣ ط بولاق سنة ١٣٦٣ هـ.

(٣) الفواكه الدوانى للنفراوى: ١-٥٩ ط الخرطوم المطبعة الأهلية سنة ١٣٣١ هـ.

(٤) مخطوط رقم ٢٣ مجاميع بدار الكتب ٦٦ "توحيد".

(٥) تفسير الطبرى: ٩-١٢٤، العقيدة الاصفهانية لابن تيمية: ٢٨ ط دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٦م، البخارى كتاب التفسير ٩-١٢٤ (كتاب التوحيد باب وكان عرشه على الماء) ط الأميرية.

(٦) اجتماع الجيوش الإسلامية: ١٢٧.

(٧) تهذيب اللغة للأزهرى: مادة سوى ج ١٣ ص ١٢٣ ـ ١٢٥، الإتقان للسيوطى ٢-٦.

(٨) اجتماع الجيوش الإسلامية: ١٢٧، العقيدة الاصفهانية : ٢٨.

هل استواؤه حسى أو غير حسى؟ وهل يماس العرش أو لا يماسه؟ وهل يحتاج إلى العرش فى ذلك أم لا؟ بل كان سبيلهم الكف عن البحث فى الكيف، وإذا سأل أحد عن ذلك كان سبيلهم معه الزجر والتأنيب.

ومثل هذا كان موقفهم من خبر النزول، فقد ثبت عندهم من عدة طرق و "حديث النزول" رواه أبو بكر، وأبو هريرة، وعلى بن أبى طالب، وجبير بن مطعم، وابن مسعود. ورواه عن الرسول أكثر من عشرين صحابيا، وتواتر ذلك عنهم كما يقول ابن قيم الجوزية، ولفظه كما فى الصحيحين عن أبى هريرة - ﷺ - عن النبى - ﷺ - : (ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول: من يدعونى فأستجب له؟ من يسألنى فأعطيه؟ من يستغفرنى [1] فأغفر له؟) ورد أيضاً عن أبى سعيد الخدرى مع اختلاف فى اللفظ، وفى مسند الإمام أحمد من حديث سهيل بن أبى صالح فى مواضع عدة، وفى كتاب التوحيد لابن خزيمة من رواية جبير بن مطعم وأبى الدرداء.

وفى جميع هذه الأخبار ورد الحديث بلفظ ينزل أو يتنزل. أو يهبط إلى سماء الدنيا، وليس هذا النزول يشبه نزول المخلوقين.

ولما تواتر الخبر بذلك وثبت عندهم من طرق الثقاة، ودل القرآن صريحا على مجيئه يوم القيامة والملك صفا صفا، وأنه ينزل لفصل القضاء، فلما ثبت عندهم ذلك آمنوا به بلا تأويل ولا صرف له عن ظاهره، ولم يتساءلوا: هل نزوله بنقله أو بغير نقله؟ وهل يخلو العرش منه أم لا ؟ وهل يجيءُ بحركة أو من غير حركة؟ بل وصفوه بصفاته التى وصف بها نفسه، لأن وصفه بها لايستلزم محذورا، لأنه ليس كمثله شىءٌ فى ذاته ولا صفاته. يقول أبو العُباس بن شريح: "وقد صح عند جميع أهل الديانة والسنة إلى زماننا أن جميع الآثار والأخبار الصادقة عن رسول الله - ﷺ - فى الصفات يجب على المسلم الإيمان بها، والسؤال عن معانيها بدعة، والجواب كفر وزندقة، مثل قوله: (الرحمن على

(١) الحديث ورد فى البخارى: ٨-١٢٨ (كتاب الدعاء)، مسلم ١-٥٢١(كتاب الدعاء) وانظر كتاب التوحيد لابن خزيمة: ١٣٣.

العرش استوى) ﴿وجاءَ ربُّك وَالْمَلَك صَفا﴾ ونظائرها مما نطق به القرآن، كالفوقية، والنفس واليدين والسمع والبصر وصعود الكلم إليه، والضحك والتعجب، واعتقادنا فى الآى المتشابهة من القرآن أن نقبلها ولا نردها، ولا نتأولها بتأويل المبطلين، ولا نحملها على تشبيه المخالفين" (١) .

والإمام أحمد لما سأله ابنه: "نزوله بعلمه أم بماذا؟" قال له اسكت عن هذا وغضب غضباً شديداً، وقال مالك: امض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءَت به الآثار وبما جاءَ به الكتاب العزيز فلا تضربوا لله الأمثال، ينزل كيف شاءَ بقدرته، وبعلمه وبعظمته، أحاط علمه بكل شيء (٢) ، وهذا هو منهج السلف فى الصفات عموما. إجراء الآيات على ما دلت عليه من معنى والكف عما سكت عنه القرآن.

أما ما ورد من الآثار مما يخالف هذا المنهج فاعتقادى أنه لم يصح شيء منه عن الرسول، مثل ما يروى أن استوى بذاته أو استقر أو ينزل بنقلة وحركة، وأنه يخلو منه العرش إذا نزل، فكل هذه وما شابهها من الآثار التى تنحو منحى التكييف أو التمثيل لا أصل لها لدى السلف، بل هى محاولة للتكييف وهذا خروج عن منهج السلف فى الصفات.

يقول أبو عثمان الصابونى: "فلما صح خبر النزول عن رسول الله ـ ﷺ ـ أقر به أهل السنة، وقبلوا الخبر وأثبتوا النزول على ما قاله الرسول، ولم يعتقدوا أن ذلك تشبيه له بنزول خلقه، وعلموا وعرفوا وتحققوا أن صفات الرب تعالى لا تشبه صفات المخلوقين كما أن ذاته تعالى لا تشبه ذوات الخلق" (٣) .

وهذا هو المنهج الذى رسمه القرآن فى الحديث عن الصفات الإلهية.

---

(١) الصواعق المرسلة : ٢-٢٩٩.

(٢) الصواعق المرسلة: ٢-٤٠٠.

(٣) العقل والنقل : ٢-١٧.

(هـ) موقف الإمام أحمد من التأويل:

من المعروف عن مذهب "ابن حنبل" أنه مذهب نصى، يتمسك بظاهر ما ورد به السمع من غير تأويل ولا صرف عن الظاهر، وخاصة فى آيات الصفات، ويتميز عصر "ابن حنبل" بذلك الطابع الثقافى، الذى انعكست آثاره على مختلف مظاهر الحياة العربية، فلقد ظهرت أقوال "الجهم بن صفوان" وانتشرت آراء المعتزلة وقولهم بخلق القرآن، وانتصرت السياسة لهذا الرأى وحاولت أن تحمل الناس قهرا على الإقرار بخلق القرآن، وكان ممن ابتلى بهذه المشكلة "أحمد بن حنبل" فسجن وعذب وناظره كثير من المعتزلة فى القول بخلق القرآن، فامتنع " ابن حنبل" عن القول بذلك نفيا أو إثباتاً، لأن هذا لفظ مبتدع فى دين المسلمين لم يرد به كتاب ولا سنة.

أما موقفه من التأويل فلقد اختلف أصحابه فى النقل عنه، فمنهم من يقول: إن ابن حنبل قد تأول مجىء الله يوم القيامة بأن الجائى أمره، ذكر ذلك ابن الزاغونى من أصحاب أحمد، ومنهم من قال: إن أحمد لم يتأول، وما روى عنه فى ذلك فهو غلط عليه [1] .

ويرجع أصل هذا الخلاف إلى أن حنبلا نقل عن الإمام أحمد فى رواية له أنه تأول الحديث (اقرأُوا البقرة وآل عمران. فإنهما يجيئان يوم القيامة كأنهما غيامتان أو فرقان من طير صواف يحاجان عن صاحبهما يوم القيامة) [2] على أن المجىء المذكور فى الحديث مراد به ثوابهما.

وهذا الحديث قد احتج به المعارضون لأحمد فى مناظرتهم له على أن القرُآن مخلوق، وقالوا: إذا كان القرآن يجىءُ يوم القيامة فلابد أن يكون مخلوقا.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية : ٥ ـ ٣٩٧.

(٢) ورد هذا الحديث فى الترمذى ١١-١٤ ط التازى، مسالم ١-٥٥٣ رقم ٢٥٢، ٢٥٣، الترغيب والترهيب ٣-٢٩ -٣٢.

والغايتان، مثنى غيابة كالسحاب والغاشية، وهو كل شىء أظل الإنسان.

فالإمام أحمد يحتج فى مناظرته مع هؤلاءِ المعارضين له بنظير حجتهم عليه، لأنهم يتأولون كل ما جاءَ فى القرآن من آيات الصفات على غير ظاهرها، فيقول لهم: إذا كنتم تقولون فى الآية ﴿ هَلْ يَنْظُرونَ إلا أن يَأْتِيهُمُ ا فى ظُلَلٍ مِن الغَمَامِ﴾ أن الذى يأتى هو أمره، وأن الذى يجىءُ يوم القيامة هو أمره، فقولوا هنا فى هذا الحديث: إن المراد بمجىءِ البقرة وآل عمران هو ثوابهما وقراءَة القارئ وعمله، وليس الجائى هو نفس البقرة وآل عمران، ولا حجة لكم فى الحديث على أن القرآن مخلوق، فابن حنبل يلزمهم هنا بنظير حجتهم عليه، ولم يكن متأولا، ولم يذهب إلى تأويل الحديث بل كان يقصد من ذلك رد حجتهم فى القول بخلق القرآن.

وجاءَ أصحابه من بعده فاختلفوا فيما رواه عنه حنبل، فابن عقيل وابن الجوزى قد أخذا بما رواه حنبل، وجعلا ذلك مذهبا لأحمد وطردوا ذلك فى الصفات الخبرية. وبهذه الرواية قد احتج الغزالى فى "إلجام العوام" على أن التأويل ضرورة وأن أحمد وهو أشد الناس تحرجا من التأويل قد ذهب إلى ذلك.

أما ابن شاقلا من الحنابلة فلقد رد هذه الرواية لأن حنبلا له مفاريد وغلطات معروفة قد انفرد بها ومنها هذه الرواية.

ولكن الصحيح والمشهور عن مذهب ابن حنبل أنه لم يذهب إلى التأويل فى شىءٍ من ذلك، وإذا كان يعارض مناظره بنظير حجته فلا ينبغى أن يعتبر ذلك مذهباً له. لأن هذا يخالف صحيح المنقول عن أحمد. بل يخالف ما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل نفسه عن الإمام أحمد فلقد قال عبد الله بن أحمد بن حنبل قلت لأبى: ينزل الله إلى سماءِ الدنيا؟ قال نعم. قلت نزوله بعلمه أم ماذا ؟ فقال لى: اسكت عن هذا وغضب غضباً شديداً وقال امض الحديث على ما ورد [١] .

وقال فى الاستواء: استوى كما أخبر لا كما يخطر على قلب بشر. وهذا سبيل أحمد فى مثل هذه الأمور فلم يذهب إلى تأويلها بل يجريها على ما دلت عليه من غير تحريف ولا تشبيه.

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢-٤٠١.

فعنده أن الله كلم موسى حقيقة لا مجازا، وأنه سبحانه سيراه المؤمنون فى الآخرة بأبصارهم، كما أخبر بذلك فى كتابه، وكما وردت به الأحاديث الصحيحة، وأنه سبحانه وتعالى استوى على عرشه بدون تأويل ولا تحريف، وأنه سبحانه فى السموات وفى الأرض حقيقة لا مجازا، وأنه ﴿مَا يكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاَثَة إلاَّ هُوَ رَابعُهُمْ ولاَ خَمْسَةٍ إلاَّ هُوَ سَادسُهمْ وَلا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلا أَكْثَرَ إلا هُوَ مَعَهُـمْ﴾ بدون تأويل ولا صرف عن الظاهر [1] والذى يقرأُ كتاب " الرد على الجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله" يقف على حقيقة مذهب "أحمد بن حنبل" ويعلم أنه لم يذهب إلى تأويل خبر من هذه الأخبار، وأن من يستدل على ذلك بما يرويه حنبل عنه فهو غالط فى ذلك مخالف لصريح مذهبه.

۞۞۞

---

(١) انظر كتاب الرد على الجهمية للإمام أحمد. طبع ضمن شارات البلاتين. ط أنصار السنة بتحقيق محمد حامد الفقى ص ٢٩ ـ ٣٤.

الفصل الثالث

قضية التأويل بين علماء الكلام

(أ) تمهيد تاريخى:

انقضى عصر الصحابة والتابعين من السلف والأئمة على التسليم المطلق بما جاءَ فى الكتاب والسنة عن الذات الإلهية وصفاتها، ولم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال: "بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية كلمتهم واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسموها تأويلا ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ولم يبدوا لشيء منها إبطالا، ولا ضربوا لها أمثالا ولم يدفعوا فى صدورها وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها، وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإجلال والتعظيم" (١).

ولم نشهد لديهم هذا الجدل العقيم فى أمور العقائد، الذى وجدناه فيما بعد لدى متكلمى الإسلام من معتزلة وأشاعرة، ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الإلهية موضع خلاف أو نزاع لدى كبار الأئمة من أمثال مالك وأبى حنيفة والشافعى وأحمد والأوزاعى والثورى وغيرهم.

ولم نقرأ عن النبى ـ ﷺ ـ أو عن أحد من صحابته أنه توقف أمام آية من آيات الكتاب العزيز، أو وصف من أوصاف البارى تعالى. الواردة فى الكتاب والسنة، ليستخرج من هذه الآية أو تلك مذهباً معيناً فى فهم العقيدة كما حاول المسلمون من بعده، بعد أن تفرقوا وتحزبوا، ولم يثر ـ عليه السلام ـ جدلاً أو نقاشاً حول آية من الآيات التى تتحدث عن أفعال العباد، كما أثاره حولها القدرية والجبرية، ولم ير ـ عليه السلام ـ نوعا من التضاد أو التناقض بين آيات النوعين حاول أن يرفعه، كما صنعت بعض الفرق الإسلامية فيما بعد.

---

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم الجوزية ١-٤٩ ط الثانية سنة ١٩٥٥ ـ م تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.

وعندما يتحدث القرآن عن يد الله، وعين الله، أو عن استوائه على عرشه أوعن أن الأرض جميعا قبضته، وعن مجيئه يوم القيامة والملك صفًّا صفًّا، أو عن إتيانه فى ظلل من الغمام، لم يقصد الرسول من كل ذلك إلى نوع من التشبيه أو التجسيم، كما صنع المجسمة والمشبهة، كما لم يشأ الرسول أن يتخذ من قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وجْهُ ا﴾ مذهبا فى الحلول أو الاتحاد، كما فعل المتصوفة، بل كان يدرك تماماً ما فى هذه الآية الكريمة من معنى قوة الثقة بالخالق، وتأييده لعبده المؤمن: بما يملأ قلبه بالإيمان واليقين.

وإذا تحدث القرآن عن عظمة الله سبحانه، ومباينته لسائر خلقه فى ذاته وصفاته وأفعاله فى آيات كثيرة من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿كلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَان ويَبْقَى وَجْهُ رَبكَّ ذُو الجَلاَل والإِكْرَام﴾ و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ﴾ و ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيا﴾ و ﴿ يَكُنْ لَهُ كُفْواً أَحَدٌ﴾ لم يحاول الرسول أن يحمل هذه الآيات وغيرها على إرادة مذهب معين فى التنزيه كما فعلت المعتزلة، لأن الغرض من مثل هذا القول إقناع الناس بأحقيته وحده سبحانه وتعالى بالربوبية والألوهية، وعلى هذا النحو كان موقف الصحابة والتابعين حيث كانت قوة الإيمان راسخة فى القلوب، ومهيمنة على النفوس، ثم أخذت حرارة الإيمان تضعف فى القلوب شيئاً فشيئاً، وكلما ضعفت قوة الإحساس بالإيمان برزت وتعددت نواحى الاختلاف ودواعى الفرقة.

يقول "المقريزى" فى كتابه "الخطط" مؤرِّخاً لهذه الحركة الفكرية: "إن القرآن الكريم قد تضمن أوصافا لله تعالى، فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة قرويهم وبدويهم، ولم يستفسروا عن شىء بصددها كما كانوا يفعلون فى شأن الزكاة والصيام والحج وما إليه، ولم يرد فى دواوين الحديث وآثار السلف أن صاحبيا سأل الرسول عن صفات الله، أو اعتبرها صفات ذات أو صفات فعل، وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات أزلية لله من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام، ثم جاءَ "جهم بن صفوان" بعد عصر الصحابة، قبيل المائة من سنى الهجرة من بلاد المشرق، ونفى أن يكون لله تعالى صفة، وبعث الشكوك فى نفوس المسلمين، واجتذب إليه أنصارا كثيرين يميلون لرأيه ويؤيدون فكرته، فأكبر أهل الإسلام بدعته ورموه بالضلالة هو وأصحابه، وحذروا المسلمين من الجهمية، وعادوهم فى الله، وتولوا الرد عليهم.

وحدث أثناء ذلك مذهب الاعتزال زمن "الحسن بن الحسن البصرى" بعد المائة للهجرة [1] ".

و"المقريزى" هنا يتابع جميع من أرَّخوا للحركة الفكرية فى الإسلام، إذ يكادون يجمعون على أن "الجهم بن صفوان" هو أول من خالف الجماعة الإسلامية فى مسألة الصفات الإلهية، وغيرها من المشكلات، التى نبتت وآتت ثمارها فى جو الخلاف الناشب بين مختلف الفرق والطوائف.

ولكن آراء "الجهم" لم تكن لتنمو أو تبيض وتفرخ، لو لم تجد فى البيئة الإسلامية تربة صالحة لغرس ثمارها.

فلقد وقع الخلاف بين الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول ـ ﷺ ـ فى أمر دفنه: أيدفن فى مكة وهى مسقط رأسه ومأنس نفسه؟ أم يدفن فى المدينة وهى دار هجرته ومدار نصرته؟ ثم وقع خلاف المهاجرين مع الأنصار فى شأن الخلافة: وهل يكون الخليفة من المهاجرين أو من الأنصار؟ ثم حدث الخلاف فى شأن مانعى الزكاة فى عهد أبى بكر"، ثم اختلفوا بعد ذلك فى عهد عثمان، لأشياء نقموها عليه، وانتهى أمر هذا الخلاف بالفتنة الكبرى التى أدت إلى مقتل عثمان، وأصبح الخلاف يهدد الدولة الإسلامية الشابة، ثم كان خلاف "على" و "معاوية" الذى أدى إلى قيام حرب أهلية.

وكانت موقعة "الجمل" ثم "صفين" بداية لسلسلة طويلة من الحروب الأهلية بين الأمويين والعلويين، وتمخضت هذه الحروب عن أكبر حزبين سياسيين نشآ فى هذه الفترة وهما الخوارج والشيعة [2].

---

(١) انظر الخطط للمقريزى: ٢-٣٥٦ بولاق سنة ١٢٧٠هـ.

(٢) انظر فى تاريخ هذه الفترة: مقالات الإسلاميين للأشعرى ١-١-٥ ط ريتر سنة ١٩٢٩م، الفرق بين الفرق: ١٤-٢٠ ط صبيح تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، الملل والنحل: ٢٣-٣٢ ط صبيح سنة ١٣٤٧هـ، الخطط للمقريزى ٢-٣٥٦ -٣٦١، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى د. محمد البهى ٤٣-٦٢، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية مصطفى عبد الرازق ١١٦-١٢٣ ط نهضة مصر سنة ١٩٦٦م.

(ب) بين الخوارج والشيعة:

لا يعنينا هنا الخوض فى تفاصيل الخلاف بين هاتين الفرقتين، ولكن الذى يهمنا أن نشير إلى الدور الكبير الذى قامت به كل من هاتين الفرقتين فى تأويل القرآن وجذب نصوصه وإخضاعها لآرائها ومعتقداتها.

فلقد أخذت كل من هاتين الفرقتين تعارض الأُخرى وترميها بالكفر والشذوذ عن الجماعة، على حين أن كلتيهما تشدد فى الانتساب إلى الإسلام وتستعين على ذلك بتأويل النصوص، وتخريجها على نحو يوافق رأُيها الخاص لتخرج به على الناس فى شكل دينى، ولتخلق له نوعا من الحماسة بين المسلمين.

ولقد أشار "ابن رشد" إلى أن الخوارج هم أول من تأولوا نصوص القرآن من الفرق الإسلامية، ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية (١).

وإذا كان الخوارج هم أول الفرق الإسلامية تأويلا للنصوص ــ كما يقول ابن رشد ـ إلا أن خطرهم على النصوص ليس بالدرجة التى يخشى منها إذا ما قورنوا بموقف الشيعة من النصوص. فبجانب بدعة الخوارج فى مرتكب الكبيرة وأنه كافر مخلد فى النار ظهرت بدع وآراء شيعية لم يسبق إليها فى الإسلام.

فلقد نادى ابن سبأ بأُلوهية "على بن أبى طالب"، ثم نادى برجعة النبى "محمد" قائلا: "العجب مما يعتقد أن "عيسى" رفع إلى السماء وأنه سيرجع، ولا يعتقد أن "محمدا" سيرجع إلى الأرض" كما نادى برجعة "على بن أبى طالب"، ومن "ابن سبأ" هذا تشعبت أصناف الغلاة فى الإسلام من الرافضة وغيرهم، وفشا أمر التشيع بين الناس وانتشر هنا وهناك، وأخذت طائفة الكيسانية من غلاة الشيعة تتأول نصوص الدين وتخرجه من أُصوله فزعمت أن الطاعة فى الدين ليست فى الحقيقة هى أداءُ الفرائض وإنما هى طاعة الإمام المعصوم، ثم تدرج أتباع هذه الطائفة إلى هدفهم الأساسى وهو إنكار البعث وسقوط التكاليف والقول بالحلول والتناسخ (٢).

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ١٨٣ بتحقيق أستاذى المرحوم الدكتور محمود قاسم ط الأنجلو سنة ١٩٦٤م.

(٢) انظر فى أثر التشيع على الفكر الإسلامى كتاب جمال الدين الأفغانى ــ حياته وفلسفته لأستاذى الدكتور قاسم ١٥٤-١٧٤ ط الأنجلو "سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية".

ثم حدث مذهب القرامطة سنة ١٦٤ هـ فى الكوفة والعراق وهما آنئذ أكبر خلايا التشيع فى بلاد الإسلام.

ولما كانت دولة بنى بويه ببغداد سنة ٣٣٤ هـ قوى بهم أمر التشيع والرافضة وجهروا بلعن الصحابة على المنابر، وكتبوا على أبواب المساجد سنة ٣٥١ هـ: "لعن الله معاوية بن أبى سفيان، ولعن من أغضب "فاطمة"، ومن منع الحسين حقه وأن يدفن عند جده، ومن نفى أبا ذر إلى الربذة، ومن أخرج العباس من الشورى"(١).

وفى بغداد كثرت الفتن والاضطرابات بين الشيعة ومخالفيهم فى الوقت الذى أخذ نجم الفاطميين يعلو فى سماء مصر، وجهروا بمذهب الاسماعيلية وبثوا دعاتهم فى البلاد المجاورة لهم، وبعثوا بعساكرهم إلى الشام. يقول المقريزى: "فانتشر مذهب الرافضة فى عامة بلاد المغرب ومصر والشام وديار بكر والكوفة وبغداد وجميع العراق وخراسان وما وراءَ النهر مع بلاد الحجاز واليمن والبحرين، وكانت بينهم وبين أهل السنة من الفتن والحروب والمقاتل ما لا يمكن حصره (٢)".

وفى وسط هذا الجو، وفى مناخ الشيعة وسيادة مذهبهم على عقول الجماهير وجدت الظروف المناسبة للقول فى القرآن بالرأى والهوى وأصبحت الفرصة سانحة لجذب النصوص إلى ميدان الجدل والمناظرات بين سائر الفرق، كل حاول صبغ رأيه بصبغة دينية حتى لا يعد شاذاً وخارجاً عن الجماعة الإسلامية.

وإذا كان الخلاف بين الشيعة والخوارج قد أخذ فى بادئ الأمر مظهرا سياسياً، إلا أنه سرعان ما تحول إلى صراع عقدى عنيف، حول أُصول الدين وأُسس العقيدة، فلقد وضعت كل فرقة أُصولاً من عند أنفسها ودعت إليها على أنها أُصول الدين الذى جاءَ به الرسول، وحكمت على مخالفها بالكفر والمروق عن الملة.

فالخوارج كفَّروا مرتكب الكبيرة و كفروا من لم يقل بكفر مرتكب الكبيرة، وغلاة الشيعة نادوا برجعة على وأُلوهيته، ثم ظهرت فكرة الإمام المعصوم الذى

(١) الخطط للمقريزى : ٢-٣٥٦.

(٢) الخطط للمقريزى : ٢-٢٦١.

اعتبروه مصدرا لعلم التأويل، ونادت الباطنية والرافضة بأنهم أهل العلم الباطن، الذى تعلموه من الإمام المعصوم، وبأنهم تعلموا ذلك من الجفر الذى ذكره "هارون ابن سعيد العجلى" وكان رأساً من رؤوس الشيعة، فادعوا أن هناك جفرا كتب لهم فيه الإمام المعصوم وصيته، وبين لهم كلَّ ما يحتاجون إليه، وما كان وما يكون إلى يوم القيامة (١).

ثم أخذوا فى تحريف القرآن بدعوى أنهم أهل التأويل، الذى أخذوه من الإمام المعصوم. يقول ابن قتيبة: "ومن تحريفاتهم: (وَرِثَ سليمان داود) معناه أن الإمام ورث النبى فى علمه، ﴿إن ا يأمُرُكمْ أن تَذْبَحُوا بَقَرةً﴾، يعنى عائشة، ﴿فقُلْنـا اضربوه بِبَعْضِها﴾ يعنى فاطمة والزبير، والخمر والميسر هما أبو بكر وعمر، والجبت والطاغوت هما معاوية وعمرو بن العاص" (٢).

ثم تأولوا بعض الآيات على أنها نزلت فى حقهم، "فأبو المنصور الكسف" ــ رأس فرقة المنصورية من الشيعة ـ كان يقول لأصحابه: "فىّ نزلت الآية: (وَإِنْ يَروْا كِسْفاً من السماءِ ساقطا يقولوا سحاب مَرْقوم).

"وبيان بن سمعان" قال لأصحابه: نزل فى حقى قوله: (هذا بيان للناس).

ثم عمدوا إلى الشرائع فأبطلوها وجعلوها رموزاً وألغازا لا ينبغى التصريح بها إلا لمن وثقوا منه، فالصلاة هى موالاة الإمام، والزكاة هى ما يعطى للإمام، والحج هو القصد إلى زيارة الإمام، والظاهر هو محمد الناطق، والباطن هو على الأساس، ومحمد هو الأول وعلى هو الآخر (٣).

---

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ٧٠-٧١ نشرة مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٦م الفرق بين الفرق للبغدادى: ٢٥٢ ـ ٢٥٣ ط المدنى.

(٢) تأويل مختلف الحديث: ٧١-٧٢ ط مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٦م. الفرق بين الفرق للبغدادى ط المدنى ٢٥١-٢٥٣.

(٣) الفصل فى الملل والنحل لابن حزم: ٢-١١٤ ط الأفست ببغداد ١٣٢١ هـ. شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية: ٨١.

وهكذا، فلقد اعتبر الشيعة أن كتاب الله إنما نزل ليكون مؤيدا لقولهم فى كل ما ذهبوا إليه، وكان محور تفكيرهم فى كل ما ذهبوا إليه من تأويلات هو نظريتهم فى الإمام المعصوم، على تباين آرائهم فى تفصيلات المذهب بين من يقول بالنص وبين من يقول بالوصف، وبين إثنى عشرية ورافضة.

يقول ابن حزم: "وهذه الفرق على اختلاف مشاربها لا تتعلق فى تأويلاتها بحجة أصلاً إلا دعوى الإلهام والقحة والمجاهرة بالكذب" (١) .

ولقد فطن "ابن تيمية" إلى ما انطوت عليه حركة الرافضة من أهداف وتعاليم من شأنها أن تهد كيان المجتمع الإسلامى كله، فلقد كان التشيع والرفض وكرا لجميع الفرق المغالية والمبتدعة فى الإسلام من الملاحدة والباطنية (٢) .

يقول "ابن تيمية" : وغلوا فى الأئمة، وجعلوهم معصومين يعلمون كل شيء، وأوجبوا الرجوع إليهم فى جميع ما جاءت به الرسل، فلا يعرجون لا على القرآن ولا على السنة، بل على قول من ظنوه معصوما، وانتهى أمرهم فى حقيقة الأمر إلى الائتمام بإمام معدوم لا حقيقة له فكانوا أضل من الخوارج، فإن أولئك يرجعون إلى القرآن وإن غلطوا فيه، أما هؤلاء فلا يرجعون إلى شيء بل إلى معدوم لا حقيقة، ثم إنما يتمسكون بما ينقل لهم عن بعض الموتى فيتمسكون بنقل غير مصدق عن إمام غير معصوم، وبهذا كانوا أكذب الطوائف، وحديثهم أكذب الأحاديث (٣).

ولقد استتبع الشيعة أعداءَ الملة من الملاحدة الباطنية والقرامطة وغيرهم ووجدوا فى تعاليمهم وتحريفهم لنصوص القرآن، ووضعهم الحديث كذبا على الرسول وسيلة سهلة نفذوا من خلالها إلى نشر المقالات المبتدعة بين صفوف المسلمين.

---

(١) الفصل ٢-١١٤.

(٢) انظر جمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته: ٥٤ ـ ٧٤.

(٣) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية: ١٥٦-١٥٧ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح سنة ١٩٦٦م.

يقول "ابن تيمية": "ولهذا وصَّت الملاحدة مثل القرامطة الذين كانوا بالبحرين وهم من أكفر الخلق، ومثل قرامطة المغرب ومصر وهم كانوا يستترون بالتشيع أوصوا بأن يدخلوا على الملسمين من باب التشيع" (١) .

ولما كانت الشيعة أبعد الفرق الإسلامية مغالاة ومجاهرة بالكذب، وأكثرهم تحريفا لنصوص القرآن وتأويلا لها، فلقد اعتبرهم "ابن تيمية" سبب بلاء هذه الأُمة، ومثار الخلاف والفتن والحروب الأهلية، وسبب تمزيق وحدة المسلمين سواء فى المشرق أو فى المغرب.

(ج) بين المعتزلة والأشاعرة:

جعل المعتزلة أصول مذهبهم خمسة أصول: العدل، التوحيد، القول بالمنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، إنفاذ الوعيد.

ولكى تسلم لهم هذه الأُصول الخمسة عمدوا إلى النصوص فتأولوها على مذهبهم. فلكى يسلم لهم مذهبهم فى "العدل" أنكروا القضاءَ الأزلى، الذى عبر عنه القرآن بقوله: (وكل شىءٍ أحصيناه فى إمام مبين) وأنكروا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وقالوا: إنها مخلوقة للعبد على سبيل الاستقلال، وأن الشرور والمعاصى التى يضج بها هذا الكون ليست مرادة لله، لأنها قبائح والله تعالى لا يريد القبائح لأن إرادة القبيح قبيح، والله منزه عن ذلك.

وهم فى ذلك قد خالفوا أهم قاعدة بنى عليها دين المسلمين وهى: (ما شاءَ الله كان وما لم يشأ لم يكن) وأن كل شىءٍ فهو مخلوق لله تعالى لأنه: (خالق كل شىءٍ) ثم عمدوا إلى النصوص التى احتج بها "الجبرية" أنصار "جهم بن صفوان" فتأولوها ليسلم لهم مذهبهم فى خلق أفعال العباد (٢).

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل لابن بتيمية: ١٥٦-٢٥٧ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح سنة ١٩٦٦م.

(٢) انظر فى أفعال العباد عند المعتزلة : الملل والنحل ١- ٦٦ طبعة الأزهر سنة ١٩٦٦ تحقيق محمد بن فتح الله بدران.

و"المعتزلة" فى تفسيرهم للعدل الإلهى جعلوا حكمة الله قاصرة على مجرد الثواب والعقاب على أفعال العباد، وليس الأمر كذلك، فإن حكمة الله فى أفعال العباد خيرها وشرها تتسع دائرتها لتشمل النظام الكونى كله من خيره وشره وما فيه صلاح أمره، وما يشتمل عليه ذلك النظام من وسائل تؤدى إلى غايات مقصودة وحكمة مطلوبة قد تعجز عقولنا عن إدراك وجه الحكمة فيها.

فتفسير أفعال العباد يجب ألا يكون قاصراً على مجرد الثواب والعقاب بل يجب أن تكون النظرة إليه أكثر شمولا واتساعاً.

وإذا كان المعتزلة قد ارتضوا هذا المذهب فى أفعال العباد فإن الجبرية ومال إليهم الأشاعرة قالوا بالجبر المطلق، وإن كان الأشاعرة قد أتوا بنظرية الكسب توفيقاً بين الرأيين إلا أن هذه النظرية ليست فى التحليل الأخير إلا تفسيرا جديدا لمذهب الجهم فى الجبر، وبين المعتزلة والجبرية كانت آيات أفعال العباد مجالا لتأويل الفريقين، كل حسب مذهبه ورأيه فى الجبر والاختيار (١).

وإذا كان الخطب فى أفعال العباد قاصراً على طرفى الجبر والاختيار فإنه قد بلغ مداه فى الآيات التى تتحدث عن الصفات الإلهية بين المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة، فالمعتزلة وقد سموا أنفسهم بأهل التوحيد سلكوا فى تفسير التوحيد مسلكا غريباً ومبتدعا فى الإسلام، حيث قالوا بنفى صفات البارى تعالى سواءٌ فى ذلك ما أسموه بصفات الذات أو صفات الأفعال، فأبو الهذيل العلاف ذهب إلى أن علم الله هو الله، ونفى أن يكون الله عالما بعلم حديث أو قديم (٢).

وجميع المعتزلة ينكرون الرؤية فى الآخرة، وعندهم أن من قال: إن الله يرى فى الآخرة بالأبصار على أى وجه فمشبه والمشبه عند أبى موسى المردار كافر(٣). ويذهب القاضى عبد الجبار فى المغنى إلى أن نفى الصفات هو السبيل

---

(١) انظر نقد الأستاذ الدكتور محمود قاسم لمدارس علم الكلام فى مقدمته لمناهج الأدلة ١٩٦٤م.
(٢) الانتصار للخياط ١٠٨، ١٢٣.
(٣) الانتصار ٦٨.

الوحيد إلى القول بإفراد الله بالقدم [1]. والعلة المشتركة بين جميع المعتزلة فى نفى صفة الرؤية أنه لو كان مرئياً لوجب أن يكون من أجناس المرئيات فى الشاهد[2].

ولقد لجأ "المعتزلة" فى تعليلهم لهذا المذهب إلى منطق غريب يدل على أنهم لم يفرقوا بين عالم الغيب والشهادة، وبين ما يجب فى حق الله تعالى وفى حق الإنسان فقالوا:

١- إن الله لو وصف بصفة ما، للزم أن يكون قبل هذه الصفة ناقصاً ومحتاجاً إلى من يكمله بهذه الصفة، وللزم افتقاره إليها وهو محال.

٢- لو وصف بصفة ما لنتج عن ذلك تصور الكثرة فى الذات الإلهية، حيث يكون هناك صفة وموصوف.

٣- لو وصف بصفة ما للزم تبعا لذلك أن تشاركه هذه الصفة فى معنى القدم، ولزم تعدد القدماء، فتكون هناك ذات قديمة وصفة قديمة، وهم يقولون بقديم واحد، ونتج عن تصور المعتزلة لصفات الله على هذا النحو أن قالوا بنفيها عنه، حتى لا يلزم من وصفه بها محال، وهم جميعا متفقون على مقالة النفى إلا أنهم يختلفون فى تحديد هذه الصفات، وتحديد العلاقة بينهما وبين الذات الإلهية، فبينما يرى "واصل بن عطاء" القول بنفى جميع الصفات الإيجابية من علم وقدرة وإرادة، نرى بعض أتباعه يرجع الصفات إلى صفتين فقط كالعلم والقدرة، أو إلى صفة واحدة كالعالمية.

فأبو على الجبائى أرجع جميع الصفات إلى صفتى العلم والقدرة، وقال بأنهما صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة، أما ابنه أبو هاشم فاعتبرهما حالين للذات الإلهية. بعد أن أرجع جميع الصفات إليهما، وأبو الحسين البصرى أرجع جميع الصفات إلى صفة واحدة أسماها العالمية، وذلك كما يقول "الشهرستانى" عين مذهب الفلاسفة فالله عالم بذاته، حى بذاته، قادر بذاته.

---

(١) انظر المغنى للقاضى عبد الجبار ٤ ــ ٣٤١ ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٥م.

(٢) المغنى ٤ ــ ١٢٩.

أما "أبو الهذيل العلاف" فقد أرجع جميع الصفات إلى صفة العلم والحياة والقدرة، واعتبر هذه الصفات وجوها للذات، لأنه لا يمكن أن تقوم بالذات صفة زائدة عليها من أى وجه، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها، ولا يمكن أن تكون غيرها لما يلزم عليه من التعدد والكثرة فى القدماء، وبعد أن يسوى بين الذات وصفاتها يقول بأن هذه الصفات وجوه للذات، وهذا بعينه كما يقول "الشهرستانى" هو مذهب النصارى فى أقانيمهم (١) ، وسار "المعتزلة" بمذهبهم فى النفى إلى أبعد نتائجه خطورة وأكثرهم ضرراً حين أعلن "معمَّر المعتزلى": أن الله لا يعلم ذاته، ولا يعلم غيره، لأن هذا يؤدى إلى التعدد والكثرة (٢).

وجعلوا إرادة الله للشيء معناها خلقه للشيء، وإرادته لفعل من أفعال عباده معناه أمره بهذا الشيء، لأنه لا يمكن أن تضاف الإرادة إلى الله على سبيل الحقيقة لما يلزم من ذلك الحاجة والافتقار من جانب المريد (٣) ونفوا السمع والبصر والكلام لأنها أعراض حادثة لا تقوم بالذات القديمة، وكان معنى سمعه: أنه عليم بالمسموعات، ومعنى بصره: أنه عليم بالمبصرات، ومعنى كلامه: أنه خالق له.

ومذهب المعتزلة فى مجموعه قد مر بمراحل تطورية فى قضية الصفات، بالنسبة إلى عدد هذه الصفات، وبالنسبة للعلاقة بينها وبين الذات، فبينما يرى "واصل" القول بنفى جميع الصفات، نرى أتباعه يرجعونها إما إلى صفتين كما يقول "الجبائى"، أو إلى صفة واحدة كما يقول "أبو الحسين البصرى" أو إلى ثلاث صفات كقول "العلاف".

وبينما نرى أن هذه الصفات اعتبارات للذات عند "الجبائى"، نرى ابنه "أبا هاشم" يجعلها أحوالا للذات، فى حين أن "العلاف" يجعلها وجوها للذات، فهم لم يتفقوا فيما بينهم إلا على مقالة النفى فقط.

---

(١) انظر الملل والنحل ١-٦٤-٧٧، مقالات الأشعرى ١-١٩٨ ثم انظر المغنى ٤-١٢٩، ٣٤١، الانتصار ١٠٨،١٢٣.

(٢) الملل والنحل ١-٤٧-٤٨.

(٣) الملل والنحل ١-٣٧-٣٨.

يقول "الشهرستانى" مؤرخاً لمقالة النفى عند المعتزلة: .. وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادراً ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان، أوهما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائى، أو حالان كما قال أبو هاشم ..".

أما "أبو الحسين البصرى" فقد ردهما إلى صفة واحدة هى صفة العالمية، وذلك عين مذهب الفلاسفة، فالصفات ليست معنى زائداً وراءَ الذات، بل ذاته عينها، وترجع كلها إلى السلوب، أو الإضافات [1]، وليس معنى ذلك أن "المعتزلة" ينكرون الصفات الإلهية، بمعنى أنهم يصفون الله بضد ما وصف به نفسه فى كتابه، فلم نقرأ عن أحد منهم أنه وصف الله تعالى بالجهل أو العجز أو الصمم، لكنهم فسروا هذه الصفات تفسيراً أدى بهم إلى تعطيلها، ولهذا بدا رأيهم خروجا عن السنة وشذوذاً عن الجماعة، وعرفوا فى دوائر الفكر الإسلامى بالمعطلة والنفاة.

لأن الجماعة الإسلامية تلقت الصفات الإلهية كما أخبر بها الرسول والكتاب المبين بالرضا والقبول، لأنهم لم يتصوروا ذاتا بلا صفات، إذ ما الذات بلا صفات إلا عدم محض لا وجود له، ثم ماذا يقال فى هذه الآيات المتكررة فى "القرآن" التى جاءَت فيها الصفات فى أكثر من صورة، مرة فى صورة الفعل ماضياً أومضارعاً، ومرة فى صورة المصدر، ومرة فى صورة اسم فاعل، وصيغ المبالغة والمشتقات، فهو سبحانه عالم الغيب والشهادة، وعليم بذات الصدور وعلاَّم الغيوب، ويعلم ما تحمل كل أُنثى، وهكذا فى معظم الصفات. ماذا يقال فى تلك الصفات؟ وماذا يقال عن تكررها وتعدّد مواردها وصورها فى كتاب الله؟ وموقف المعتزلة من هذه الصفات يتمثَّل فى نفيهم لها، إلا أنهم قد أنكروا الصفات الخبرية جميعها، من استوائه تعالى على عرشه وعلوه على خلقه، ونزوله إلى سماءِ الدنيا، ومجيئه يوم القيامة والملَكُ صفا صفا، كما أنكروا رؤيته يوم القيامة، وذهبوا فى تأويل الآيات الخاصة بهذه الصفات كل مذهب، فعندهم أن الله لم يستو على عرشه، ولن يأتى

---

(١) الملل والنحل ١-٦٥-٧٧.

يـوم القيامة، ولـن يـراه المؤمنـون أبداً، وكذبوا الأحـاديث الصحيحـة الثابتـة فـي تلك الصفات.

• لقد ركب المعتزلة متن اللجاج، فتعسفوا فـي التـأويل واضطربـوا فـي التخريـج وحمّلوا آيات الكتاب العزيـز مـا لايمكـن أن تتحملـه، لكـي تسلم لهـم مقالـة النفـي، والخطب يكون سهلا لو أنهم صرحوا بمقالـة النفـي علـى أنهـا رأيهـم الخـاص، قد توصلوا إليه بناءً على اجتهادهم أنفسهم، إلا أنهم قد أعلنوا أن ذلك هو حقيقة الدين وأصوله، وأعلنوها باسم الإسلام الذى جاءَ به "محمد ـ ﷺ ـ ولما نظروا فـي دين الله وكتابه أو أنه في جميع آيات الصفات علـى الإثبـات قـولا واحـداً، فذهبـوا إلـى التأويل لينفوا به ما أثبته الله لنفسه، وحملوا الناس على اعتقاد مقالتهم قهـراً وبقـوة السيف، كما حدث فى عصر المأمون.

لقد استسلم "المعتزلة" فى موقفهم هذا إلى منطق مضطرب فـي تصـور الحقـائق الغيبيـة وكشـفها، وفـاتهم أن أكـثر هـذه الحقـائق لا يسـع العقـل البشـرى أمامهـا إلا التسليم والعجز، ولم يكن المعتزلة بدعا فى ذلك، فالأشاعرة الذين نهضوا لرد آراء المعتزلة سرعان ما تحولوا إلى مقالاتهم فى نفى الصفات الخبرية، وتأولوهـا علـى رأيهم، ويرجع السبب فى نفى هذه الصفات لدى علماءِ الكلام إلى تصورهم لمعنـى الكمال اللائق بذات الله وما يتفرع على تصور هذا الكمال من القول بالصفات نفيـاً أو إثباتاً.

والمعتزلـة والأشـاعرة لـم يقصـدوا مـن وراء مقـالاتهم فـى النفـى والإثبـات إلا تحقيق معنى الكمال للـه الـذى تصـوروه فـى حـق اللـه تعـالى، إلا أنهـم جميعـاً قد أخطأوا فى تصور هذا الكمال وتفسيرهم لمعناه (1) ، إذ كـان عليهم أن يفرقـوا فـى تصورهم لهذا الكمال بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف هما حقيقة الذات الإلهيـة وبيـن حقيقـة الإنسـان، وبيـن مـا ينبغـى تصـوره فـى حـق اللـه وتصـوره فـى حـق الإنسان، فلا ينبغى أن نتخذ المقياس الذى نقيس بـه فـى عـالم الشـهادة ونطبقـه فـى عالم الغيب.

---

(1) انظر فى نقد مدارس علماء الكلام المقدمة العلمية التـى كتبهـا أسـتاذى الدكتـور محمـود قاسـم لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد.

وإذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال، فما علينا فى ذلك إلا تقبل ما وصف نفسه به بدون تأويل لمعناها أو تحريف لألفاظها، وإذا كان الله قد وصف نفسه بصفات ووصف عباده بصفات فليس معنى هذا أن حقيقة الصفتين واحدة فيهما، بل العقل والمنطق يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سموا وكمالا ورفعة، وإذا كنا لا نعرف عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة، فلماذا نحاول تفسير صفاته تعالى فى ضوءِ صفاتنا نحن وتصورنا لها ؟

أليس فى ذلك مجانبة للصواب ومكابرة للعقل؟ وإذا كان الله قد أخبرنا عن الكمال الواجب اتصافه به فى كتابه، متمثلا فى صفاته التى ارتضاها لنفسه فأيهما أكثر قبولا لدى العقل؟ أن نقبل ما وصف الله نفسه به مثبتاً كما ورد فى كتابه، أم نتقبله منفياً كما أراد المعتزلة أن يتصوروه.؟ وهل المعتزلة كانوا فى ذلك أعلم بما يجب لله من الصفات منه بنفسه؟

أليس فى مقالة النفى تجهما فى حق الله تعالى وتجهيلاً لرسوله حيث يقول هو ورسوله بالإثبات، ويقولون هم بالنفى ؟

لقد تابع المعتزلة فى ذلك الفلاسفة وأخذوا بمقالات "الجهم بن صفوان" فى النفى وجذبوا إلى صفوفهم متأخرى الأشاعرة والشيعة، وتأولوا جميع آيات الصفات إلى ما يؤدى إلى تعطيلها عما دلت عليه.

وقد خالف متأخروا الأشاعرة ما كان عليه "أبو الحسن الأشعرى" من إثباته لجميع الصفات كما وردت بلا تأويلا ولا تحريف، لأن الإثبات عنده لايؤدى إلى الكثرة أو تعدد القدماء.

يقول "الأشعرى" فى "الإبانة.." قولنا الذى نقول به، وديانتنا التى ندين بها: التمسك بكتاب ربنا ـ ﷻ ـ وسنة نبينا ـ ﷺ ـ وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به الإمام "أحمد بن حنبل" ـ نضَّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته ـ قائلون، ولمن خالف قوله مخالفون... وجملة قولنا: إنا نقر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن الله استوى على عرشه كما قال: (الرحمن على العرش استوى) وأن له وجها

كما قال: ﴿ويبقى وجهُ رَبِّكَ ذو الجلال والإكْرام﴾ وأن له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خَلقْتُ بيَدىَّ﴾، وأن له عينا بلا كيف كما قال: ﴿تجرى بأَعْيُنِنا﴾ وأن من زعم أن أسماءَ الله غير الله كان ضالا، وأن لله علما كما قال ﴿أنْزِلَهُ بعِلْمِه﴾ ونثبت لله سمعا وبصرا، ولاننفى ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية، ونثبت أن لله قوة كما قال: ﴿أوَ لَمْ يَرَوْا أن ا الذى خلقهم هو أَشَدُّ منهم قوة﴾ [1] والأشعرى لم يفرق في هذه الصفات بين الصفات الثبوتية وغيرها بل أثبت جميعها كما ورد بذلك القرآن ونص صراحة على أنه يقول بما كان يقول به "ابن حنبل".

وفى رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر [2] نجده يرد تأويلات المعتزلة: فليس استواؤه على العرش استيلاءً كما قال أهل القدر، لأنه ــ ﷻ ــ لم يزل مستوليا على كل شيء، وأن يده غير نعمته وقدرته وأن علمه غيره.

وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لامجازاً، لأنه لو لم تكن له هذه الصفات لم يكن موصوفا بها فى الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازاً وكذباً، ألا ترى أن وصف الله ــ ﷻ ــ للجدار بأنه يريد أن ينقض، لما لم يكن له إرادة فى الحقيقة كان مجازاً، وذلك أن هذه الأوصاف مشتقة من أخص أسماءِ هذه الصفات ودلت عليها فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها كان وصفه بها تلبيساً أو كذباً.

هذا هو منهج "الأشعرى" فى إثبات فى "الإبانة" ، "ورسالة أهل الثغر" فهو يثبت الصفات على طريقة السلف والمحدثين فلا يقول بتأويل آية على خلاف ظاهرها، ولا يرد حديثاً لأن ظهره يخالف ما يراه العقل، بل كان مذهبه فى ذلك هو ما ذهب إليه الإمام "أحمد بن حنبل" وما نطق به الكتاب والسنَّة.

ومن حقنا هنا أن نشير إلى أن الأشعرى فى "اللمع" قد سلك منهجاً فى الصفات يخالف منهجه فى "الإبانة"، و "رسالة أهل الثغر" لأنه لجأ فى اللمع إلى طريقة عقلية تبدو معقدة فى الاستدلال على أمور العقائد كما يبدو فيها قريباً من منهج المعتزلة فى الصفات، فهو لم يحاول فى "الإبانة" و "رسالة أهل الثغر" أن يستدل

(١) الإبانة فى أصول الديانة للأشعرى ٨-١٠ ط المنيرية ١٩٢٩م.

(٢) طبعت باسم: أصول أهل السنة والجماعة بتحقيق. محمد السيد الجليند.

على صفة ما بدليل عقلى أو منطقى، بل أثبت هذه الصفات لأن الله قد ارتضاها لنفسه ووصف نفسه بها، أما فى اللمع فهو يقدم الدليل العقلى تلو الدليل ليثبت به هذه الصفة أو تلك [1].

وذلك يدعونا إلى القول بأن الأشعرى قد مر بمرحلتين فى موقفه من الصفات تختلف طبيعة إحداهما عن الأخرى، وبالتالى فإن ذلك يدعونا إلى القول بأن هناك صورتين مختلفتين لمنهجه فى الصفات: فهو فى الإبانة والرسالة سلفى وحنبلى يبدو مناهضاً للمعتزلة ومخالفا لهم كل المخالفة، وفى "اللمع" يبدو معتزليا فى منهجه فى الصفات، معرضا عن طريقة السلف ومنهجهم، والأشعرى لم ينقض فى اللمع رأيا أو قولا ذهب إليه فى الكتابين الآخرين. ولكن اختلاف المنهج بين طبيعة "اللمع" وهذين الكتابين يدعونا إلى التساؤل: أى هذه الكتب يمثل مذهب "الأشعرى تمثيلا صحيحاً ؟ مع أن هذه الكتب الثلاثة تمثل ردود الأشعرى على المعتزلة.

نحن نعلم أن "الأشعرى" تتلمذ على المعتزلة أربعين سنة، وكان شيخه "أبا على الجبائى" ثم ترك الاعتزال، ونهض ذابا عن منهج السلف وطريقة أهل الحديث، مفندا آراء المعتزلة ومبطلا أدلتهم، فالمتوقع أن يكون الأشعرى فى هذه الفترة من حياته الفكرية التى ترك فيها مذهب الاعتزال، وجرد نفسه للدفاع عن طريقة أهل الحديث قد وضع كتاب "الإبانة" وكتاب "رسالة أهل الثغر" ليبين للناس أن هذا هو طريق الكتاب والسنة، فيكون كتاب "الإبانة" يمثل رد فعل لمناهضة الأشعرى مذهب المعتزلة، وثورته عليهم فيكون من نتاج تلك الفترة التالية لترك مذهب المعتزلة مباشرة.

ومما يؤيد ذلك ما يقوله "ابن خلكان" فى ترجمة الأشعرى: "إن الأشعرى قد صعد يوم الجمعة على كرسيه بالجامع، ونادى بأعلى صوته من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا تائب من كل ذلك، مقلع معتقد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم، إنما تغيبت عنكم هذه الفترة لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة ولم يترجح عندى شئ، فاستهديت

(١) راجع اللمع طبعة الدكتور حمودة غرابة ١٩٥٥م.

الله تعالى فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته كتبى هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد، كما انخلعت من ثوبى هذا".

يقول ابن خلكان: "وانخلع من ثوب كان عليه، ودفع للناس ما كتبه على طريقة الفقهاء والمحدثين (١)".

فإذا صحت هذه الرواية يجوز لنا القول: بأن "الإبانة" من نتاج هذه الفترة التالية لثورته على المعتزلة، لأنه الكتاب الوحيد الذى وضعه على طريقة أهل الحديث، فيكون أسبق من كتاب "اللمع" الذى يمثل فترة أخرى متأخرة من حياة الأشعرى. ولا يجوز القول بأنه من نتاج الفترة التى عاشها على مذهب الاعتزال لأن الكتاب وضع لتفنيد آراء المعتزلة.

فكتاب "اللمع" يمثل مرحلة تطورية فى مذهب الأشعرى نفسه نحو منهج المعتزلة، ولعل هذا يفسر لنا التطور الذى طرأ على مذهب الأشاعرة فى مجموعه، والذى نلحظه لدى متأخرى الأشاعرة، من أمثال الجوينى والغزالى والرازى والآمدى وابن العربى (أبو بكر) وابن فورك فهؤلاء جميعاً أقرب إلى منهج المعتزلة ومذهبهم منهم إلى مذهب الأشعرى ومنهجه، فهم لم يقفوا عند الأخذ بما جاء به الكتاب والسنة بدون تأويل، بل جرهم مذهب الاعتزال فى الوقت الذى اعتبروا أنفسهم أنهم أهل السنة، والتطور الذى طرأ على مذهب الأشعرى نفسه نستطيع أن نلحظه لدى معظم الأشاعرة.

وهذه تعتبر ظاهرة عامة فى المذهب الأشعرى كله، فإن معظمهم ينتهى به الأمر إلى الحيرة والتردد بين الرأى ونقيضه، فالجوينى فى "الإرشاد" و "الشامل" قد ذهب إلى التأويل فى جميع آيات الصفات وغيرها، أما فى "العقيدة النظامية" فقد ترك ما ذهب إليه فى الكتابين السابقين وصرَّح بخلاف ذلك إذ يقول: "والذى ترتضيه رأيا، وندين به عقدا اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع" لأن

---

(١) ابن خلكان: ٢ -٤٤٦ - ٤٤٧ ط السعادة بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد سنة ١٩٤٩، الفهرست لابن النديم: ١٨١ من سلسلة روائع التراث العربى ط لبنان، وقد أورد هذه القصة الدكتور عرفان عبد الحميد فى كتابه "دراسات فى الفرق والعقائد" ١٣٦ مع بعض الزيادات هامش رقم ٤٦ ط بغداد.

سلف الأمة قد ذهبوا إلى الانفكاك عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها والدليل السمعى القاطع فى ذلك: أن إجماع الأمة حجة نتبعه وهو مستند معظم الشريعة ... ولو كان تأويل هذه الآى مسوغا أو محتوما لأوشك أن يكون اهتمام السلف به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع بحق، فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب ... ولايخوض فى تأويل المشكلات" !! (١).

وقال فى آخر حياته: "الويل للجوينى إن لم أمت على دين العجائز"

وأيضاً نجد "الغزالى" مع فرط ذكائه، وسعة علمه ينتهى فى هذه المسائل إلى الحيرة والوقف ويحيل فى آخر أمره على طريقه أهل الكشف.

و "الرازى" وهو من أكثر الأشاعرة إيغالا فى العقليات ينتهى فى آخر أمره إلى الإقلاع عن مذاهب المتكلمين عموما ويلجأ إلى السمع حيث يقول: "ومن الذى وصل إلى هذا الباب، أو ذاق من ذاك الشراب، ثم قال:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا فى وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة "القرآن". اقرأ فى الإثبات قوله تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾، ﴿**إليه يصعد الْكَلِمُ الطيبُ والعمل الصالح يرفعه**﴾ ، واقرأ فى النفى قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شيءٌ**﴾، ﴿**ولا يحيطون به علما**﴾، ﴿**وهل تعلم له سَمِياً**﴾ ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى" (٢)

(١) العقيدة النظامية للجوينى: رواية أبى بكر بن العربى: بتحقيق محمد زاهر الكوثرى ٢-٢٥ ط الأنوار

(٢) العقل والنقل ١-٩٣. وكثيرا ما يذكر ابن تيمية هذا النص عن الرازى ويقول إنه يتمثل به فى كتاب "أقسام اللذات" وهذا الكتاب غير موجود بمكتبات القاهرة وذكر الزركانى فى رسالته عن الرازى أن هذا الكتاب مخطوط بالهند. انظر رسالة الزركانى مخطوطة بكلية دار العلوم.

"والشهرستانى" فى أول كتابه "نهاية الإقدام فى علم الكلام" يعبر عن حيرته بقوله:

لعمرى لقد طفت المعاهد كلها　　وحيرت طرفى بين تلك المعاهد
فلم أر إلا واضعا كف حائر　　على ذقن أو قارعا سن نادم [1]

وسبب هذه الحيرة وذلك الاضطراب أن مذهب السلف يثبت بنفس منهج القرآن الذى سلكه فى إثبات الصفات، وليس بمنهج المتكلمين، وهؤلاء الأشاعرة يتكلمون بمذهب السلف وينهجون فى إثباته منهج المتكلمين، وفرق كبير بين منهج القرآن ومنهج المتكلمين فى الإلهيات.

ونجد عند "الأشاعرة" منطقا آخر غير مفهوم فى تفسيرهم للعلاقة بين الذات والصفات فهم يقولون: إنها ليست عين الذات كما أنها ليست غير الذات، وبعبارتهم فليست هى هو، ولا هى غيره، لأنها لو كانت هى هو لكن ذلك إنكاراً لوجود الصفات، والقول بنفيها، وذلك مذهب المعتزلة، ولو كانت غيره لأصبحت ذواتا مستقلة قائمة بنفسها وذلك يوجب التعدد والكثرة [2]، وهذا المنطق غير المفهوم جعل الإمام "الغزالى" يرد عليهم فى "المقصد الأسنى" قائلا: إذا لم تكن هى هو ولا هى غيره فماذا تكون إذن؟ ولا شك أن الذى ألجأهم إلى ذلك المنطق الغريب هو ترددهم بين منهج المعتزلة وبين منهج السلف.

ثم فرقوا بين نوعين من الصفات، فأثبتوا الصفات العقلية الذاتية، ونفوا صفات الأفعال مثل صفة الخلق والرزق وقالوا: "إن كل صفة استقت من فعله تعالى كالخلق والرازق والمحيى والمميت لم يكن الله موصوفا بها أزلا" [3].

ولو سألنا الأشاعرة ما الفرق بين ما أثبتوه وما نفوه؟ لم نجد لذلك جوابا مقنعا، لأن العلة مشتركة بين ما أثبتوه وما نفوه، وسيبين "ابن تيمية" تهافت أدلتهم جميعها فى فصل خاص بذلك.

---

(١) انظر مقدمة نهاية الإقدام: ص ٣ تحقيق الفريد جيوم سنة ١٩٣٤م.

(٢) نهاية الإقدام: ٢٠٠ ـ ٢١٠.

(٣) الفرق بين الفرق: ٣٣٨.

والذى نريده هنـا: أن المعتزلـة والأشـاعرة مشـتركون فـى صفـة النفـى، وليس المعتزلة وحدهم بدعا فى ذلك، لأنهم إذا كانوا ينفون الصفات الذاتية فإن الأشـاعرة قد نفوا الأفعال، وجعلوا الذات الإلهيـة معطلـة عـن الفعـل أزلا، فليس اللـه عندهـم خالقا ولا رازقا فى الأزل، وهم جميعا مشتركون فى تـأويل صفـات الأفعـال وكـذا الصفـات الخبريـة كـالمجىء، والإتيـان، واليـد، والقبضـة، والعلـو، والاسـتواء، والنزول، فهذه كلها أخبار مصروفة عن ظاهرها عندهم، ومعطلة عن الدلالة علـى ما دلت عليه على خلاف بينهم فـى تفصيل ذلـك، ولـم نجـد عنـد الجميـع علّـة فـى صرف الآية عن ظاهرها إلا وهى موجـودة فـى المعنـى الـذى تؤولـت إليـه الآيـة سواء فى ذلك المعتزلة والأشاعرة.

ولما كان الكتاب والسنة هما قطب الرحى فى كل هذه الخلافات، فقد حاول كـل من هؤلاء وأُولئك أن يستدل علـى رأيـه ــ بطريـق أو بـآخر ــ بنـص مـن الكتـاب أوالسنة بتأويله على رأيه، ولهذا فقد اضطروا جميعا إلى تجاذب النصوص القرآنية بين الرأى ونقيضه، فى النفى والإثبات، والقبول والرد، وكان التـأويل هـو المسـلك الوحيد إلى كل هذه الآراء المتناقضة.



الفصل الرابع

موقف الفلاسفة وإخوان الصفا من النصوص

قام فلاسفة الإسلام بمحاولة التوفيق بين الدين وما نقل إليهم من آراء "أفلاطون" و"أرسطو" وغيرهما فى الإلهيات، إبان حركة الترجمة فى العصر العباسى، وأوقف كل من "الفارابى" و "ابن سينا" حياته على دراسة آراء هذين الحكيمين بالشرح والتوضيح أو بالجمع والتوفيق.

ولقد أولع هؤلاء الفلاسفة بما نقل إليهم من آراءٍ ومفاهيم إنسانية، وتصورات عقلية، عن ذات المبدع لهذا الكون، وغلوا فيها، وربما ذهبوا إلى القول بعصمتها، إذ "لولا ما أنقذ الله به أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما .. لكان الناس فى حيرة ولبس" (١) .

ولقد حملت هذه الآراء اليونانية تصورات عقلية عن المبدع، كان لابد لها أن تختلف مع الحقائق الدينية الثابتة فى نفوس المؤمنين، تبعا لاختلاف المصدرين، لأن مصدر الأولى هو العقل البشرى، الذى مهما بلغ فى رقيه فهو قاصر عن إدراك الحقائق المغيبة عنه، وكان مصدر الثانية هو الله نفسه الذى تحدث بهذه الحقائق عن نفسه، وأوحى إلى عباده على لسان رسله أن يؤمنوا بها.

ولقد اصطلح الفلاسفة على تسمية المبدع لهذا الكون باصطلاحات كواجب الوجود، أوالعلة الأولى، أو السبب الأول ثم تصوروه بمجموعة من التصورات العقلية المحضة التى عبر عنها "الفارابى" فى كتاب "فصوص الحكم" بمجموعة من الفصوص. فقال:

فص: "واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول، فلو كان له فصل لكان الفصل مقوّما له، وكان داخلا فى ماهيته وهو محال.

---

(١) الجمع بين رأى الحكيمين للفارابى: ٢٩-٣٠ط السعادة سنة ١٩٠٧م.

فص: وجوب الوجود، لاينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد، وإلا لكان معلولا له.

فص: وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا، وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود، فيتكثر واجب الوجود. وإما غير واجب الوجود فهذا أقدم بالذات من الجملة.

فص : واجب الوجود بذاته لا جنس له، ولا فصل له، ولا نوع له، ولا ند له، واجب الوجود لا مقوم له، ولا موضوع ولا عوارض له، ولا ليس له" (١) .

وما نجده عند "ابن سينا" فى "الإشارات" لايخرج عما قاله "الفارابى" فى "الفصوص"، فالأول لا جنس له، ولا فصل له، ولا حد له، ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلى (٢) .

ولو التأم واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها، ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود مقوما له، فواجب الوجود لاينقسم فى المعنى ولا فى الكم"(٣) .

ويتضح من تصور الفلاسفة لواجب الوجود أنهم يجعلونه ذاتا مجردة من كل صفة تجعل له حقيقة ووجودا خارجا، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن لها شريك فى النوع، أو يكون لها جزء وجودى كمى أو معنوى، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة، ولا بحيث تصح الإشارة أنها هناك (٤) .

وإذا كان الفلاسفة يتصورون ذات الله على هذا النحو التجريدى، فإن الله قد وصف نفسه فى كتابه بصفات تجعله حقيقة مقررة وثابتة فى نفوس المؤمنين: فهو حى، قيوم، خالق رازق، محيى ومميت، سميع، بصير، ومع كل شىء فى كونه،

---

(١) فصوص الحكم للفارابى: ١٣٢ ط الخانجى سنة ١٩٠٧ (ضمن مجموعة رسائل الفارابى).

(٢) الإشارات لابن سينا ٣-٥٣ ط دار المعارف سنة ١٩٦٨، النجاة لابن سينا ٣٧٤ط الكردى سنة ١٣٣١ هـ، عيون الحكمة لابن سينا: نشرة حلمى أو لكن: ٥١ ط استانبول سنة ١٩٥٣م.

(٣) الإشارات : ٣-٤٤.

(٤) رسالة أضحوية فى أمر المعاد لابن سينا : ٤٤ ط دار الفكر العربى سنة ١٩٤٩م.

ويجيء يوم القيامة، واستوى على عرشه، وقد جبلت النفوس على أن تتوجه إليه فى الدعاء، وهذه كلها معان تلقاها المؤمن عن الرسول فآمن بها، واستقرت فطرته عليها، وهى كلها صفات تجعل لذات الإله وجودا خارجا عن التصور الذهنى، ومن هذا الوجود الخارجى ومن خلال إحساس المؤمن به فى نفسه يستمد منه الرغبة فى لقائه أو الخوف منه.

فليس وجوده مجرد فكرة ذهنية طارئة، لا مدلول لها خارج التصور الذهنى.

ولهذا فلقد وجد الفلاسفة أنفسهم أمام نمطين مختلفين من التفكير حول ذات الإله لابد لهم من التوفيق بينهما:

النمط الأول: ويتمثل فى الفلسفة اليونانية وقد صورت واجب الوجود بما يجعله مجرد فكرة عابرة، أو تصورا عقليا فقط.

النمط الثانى: ويتمثل فى الحقائق الدينية التى خاطب الله بها عباده، وفيها يكون وجود الله حقيقة واقعية مستقرة وثابتة فى نفوس المؤمنين.

ولقد تقبل هؤلاء الفلاسفة آراء اليونان على أنها قضايا لا تحتمل النقد أوالرفض، بل تقبلوها على أنها مولدة الديانة، وقدّسوها على أنها مستفادة من أرباب الملة على سبيل التنبيه [1] ، ولولا أن الله قد أنقذ العالم بها لبقى الناس فى حيرة ولبس.

والسجستانى "أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام" ت ٣٨٠هـ، يصور لنا قداسة الفكر اليونانى لدى الفلاسفة فيما نقله عنه أبو حيان التوحيدى فى المقابسات فيقول: "فالأنبياءُ والأصفياءُ ومن دونهم يدندنون حِول خلوص النفس فى العاجلة وخلاصها فى الآجلة، والقول وإن اشتبه، والإشارة وإن غمضت، فالمراد بيّن، والمطلوب متيقن، وهل الحكمة إلا مولدة الديانة؟ وهل الديانة إلا متممة الحكمة"[2].

(١) تسع رسائل لابن سينا فى الحكم والطبيعيات ص ٣٠ الهند سنة ١٣٥٤هـ.

(٢) المقابسات لأبى حيان: ٢٩٠ ط الرحمانى سنة ١٩٢٩.

فنرى من ذلك أن الفلسفة اليونانية قد احتلت مكانة مرموقة لدى الفارابى وابن سيناء والسجستانى، فهى عند الفارابى سبيل الهدى والرشاد، وعند ابن سينا متلقاة من أرباب الملة الإلهية، وعند السجستانى مولدة الديانة، وإذا كان هذا هو موقفهم من الفلسفة اليونانية فإن موقفهم من نصوص الأنبياء يختلف تماما عن ذلك.

ولكى نكون على بينة من أمرنا علينا أن نبدأ الطريق من أوله.

فالوحى عند ابن سينا عبارة عن: "إفاضة العقل الكلى على نفس النبى الذى ينتهى إليه التفاضل فى الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبى بواسطة العقل الفعال، والملك المقرب: هو كلامه [(١)] .

والرسالة هى: "ما قبل من الأمور المفاضة على نفس النبى المسماة وحيا، على أى عبارة استصوبت لصلاح عالمى البقاء والفساد علما وسياسة.

والرسول هو: "المبلغ ما استفاده من الإضافة المسماة وحيا على عبارات استصوبت، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسى بالسياسة والعالم العقلى بالعلم" [(٢)].

فابن سينا يصرح: بأن عبارات الوحى: هى ألفاظ استصوبها الرسول للتعبير بها عما أوحى إليه، وبعبارة أكثر إيضاحاً: أن الرسول قد تلقى بالفيض عن العقل الفعال معانى عبر عنها بألفاظ من عنده، وهذا يناقض تماما ما صرح به القرآن وما عليه المسلمون من أنه ـ ﷺ ـ (ما يَنْطِقُ عن الْهَوى) ويخالف ما تحدث به القرآن عن نفسه حين قال: (إنْ هُوَ إلا وَحْيٌ يُوحَى).

وبعد أن صرح القرآن سلفا بنفى ما قاله ابن سينا فلا مجال هناك إذن للقول بأن ألفاظ الوحى قد استصوبها الرسول ليعبر بها عما لديه من المعانى التى فاضت عليه من العقل الفعال.

وهم يشترطون على الرسول أن يكون عارفا لغة الفلاسفة واصطلاحاتهم ومرموزاتهم [(٣)] فلابد أن يتصور ويرى موجودات عقلية مجردة عن المادة، كل

---

(١) رسالة ابن سينا فى النبوات: ٨٥ ضمن مجموعة ط الجوانب سنة ١٢٩٨هـ.

(٢) الرسالة العرشية لابن سينا: ٨-٩ ط حيدر آباد سنة ١٣٥٤ هـ ضمن مجموعة.

(٣) رسائل إخوان الصفا: ٤-١٢٤ ط دار صادر ببيروت سنة ١٩٥٧م.

واحد منها قائم بنفسه، متوجه لما نصب له من أمره وهم الملائكة. وبالإضافة إلى ذلك "فلابد أن يرى وجودات نفسانية مجردة من الأبدان تارة، ومستعملة لها تارة أُخرى، ومتعلقة بها تارة (١) .

ولما كان الرسول مكلفا بدعوة جميع الناس كان عليه أن يصرح بهذه الحقائق عارية غير مرموز بها ولا مكتومة، ولا ممثولة للخواص من أهل دعوته سرا وعلانية، أما العوام والدهماء فلابد من استعمال الرمز معهم، واستعمال الألفاظ المشتركة والمعانى المحتملة للتأويل بما يعقلها الجمهور، وتقبلها نفوسهم.

فالفلاسفة فى محاولتهم للتوفيق بين الدين والفلسفة يوضحون لنا أن لغة الرسل لغة رمزية إيحائية، يفهم منها العامة ظاهر معناها على سبيل التمثيل والتخييل تقريباً للأفهام، وترويضا للعقول، أما الخاصة فهم المعنيون بفهم الحقائق وتأويل الرموز، وإدراك المعانى الباطنة، وراءَ هذه الألفاظ التى استعملها الأنبياء.

يقول ابن سينا: "فالمشترط على النبى أن يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماءً" (٢).

ويشير ابن سينا إلى مصدر هذه الفكرة فيقول: "كما يذكر "أفلاطون" فى كتاب "النواميس": أن من لم يقف على معانى ورموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهى، وكذلك جلة الفلاسفة كانوا يستعملون فى كتبهم المراميز والإشارات التى حشوا بها أسرارهم" (٣).

ومن هذا نرى أن لغة الأنبياء تحولت عند "ابن سينا" إلى رموز وألغاز لا يقف على حقيقتها إلا من تمذهب بمذهبهم فى الإلهيات، ولكن ليس الناس كلهم على قدم واحد فى المعرفة، لهذا كان على النبى أن يراعى فى خطابه مستوى العامة والجمهور، وهذا المستوى بطبعه لا يعز فهمه على الخاصة، الذين اختصوا بفهم الحقائق الباطنة وراءَ هذه الألفاظ.

---

(١) رسائل إخوان الصفا : ٤-١٣٠-٣٣.

(٢) تسع رسائل لابن سينا : ٨٥ ط الجوائب سنة ١٢٩٨هـ.

(٣) تسع رسائل لابن سينا : ٨٩.

ومن هنا جعلوا "للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهى الألفاظ المقروءة والمسموعة ولها تأويلات خفية باطنة وهى المعانى المفهومة المعقولة" [1] . فالألفاظ المعقولة والحقائق المرموزة هى فرضُ الخواص، ولقد صرح "ابن سينا" فى رسالته الأضحوية بأن ألفاظ الشريعة لا يقصد بها إلا خطاب الجمهور بما يفهمون، وبنى على ذلك قانونه فى النصوص حيث قال : "أما أمر الشرع فينبغى أن يعلم فيه قانون واحد، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة.

وابن سينا يعلل ذلك بأن الحقائق المختفية وراءَ هذه الألفاظ ممتنع إلقاؤها إلى الجمهور ".. ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغى أن يرجع إليه فى صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحدا مقدسا عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة، لا يمكن أن يكون لها شريك فى النوع أو يكون لها جزء وجودى كمى أو معنوى، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة، ولا بحيث تصح الإشارة إليها أنها هناك ممتنع القاؤه إلى الجمهور، ولو ألقى هذا على هذه الصورة إلى العرب البادية والعبرانيين والأجلاف لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه معدوم أصلا، ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله، ولم يرد فى القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه فى التوحيد بيان مفصل".

هكذا يصور "ابن سينا" مذهبه فى التوحيد، ومذهبه فى الوحى، وموقفه من نصوص الأنبياء ، ويتأمل ابن سينا فى القرآن فلا يجد إشارة ولو خفية تشير إلى حقيقة ما يقول، فيتساءل عن حديث القرآن عن الذات الإلهية، والوحدانية على الوجه الذى يعتقده الفلاسفة ويقول: "فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذى يدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة وأين الإشارة إلى الدقيق من المعانى المستندة إلى علم التوحيد، مثل أنه عالم بالذات أو عالم بعلم، قادر بالذات أو قادر بقدرة، واحد على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة، متحيز بالذات أو منزه عن الجهات؟ .. ولعمرى لو كلف

(١) رسائل إخوان الصفا : ٤-١٣٨.

الله تعالى رسولا من الرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة، الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم، ثم سامه أن يكون منجزا لعامتهم الإيمان والإجابة ...لكلفه شططا، وأن يفعل ما ليس فى قوة البشر".

ثم ينتهى ابن سينا إلى تقرير النتيجة التى يدين بها بعد هذه المقدمات الطويلة فيقول : "فثبت من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربة ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة" (١) .

نحن هنا أمام مذهب حقيقى يدين به "ابن سينا" ومن سار على نهجه فى نصوص الأنبياء، فهناك ظاهر غير مقصود فى حقيقة الأمر وإنما أتى به تقريباً لأفهام الناس، وتمثيلا لعقولهم، حتى يستطيعوا إدراك ما شذ فهمه من المعانى بالتمثيل والتخييل، وهناك باطن خفى مقصود، لم يصرح به الشرع لأنه لو صرح به على حقيقته عاريا من التمثيل أو التخييل والرمز لسارع الناس إلى المكابرة والعناد، ولما تقبلوا هذه الحقائق، وإنما كان على النبى أن يصرح بها فقط للخاصة من أتباعه الذين يستطيعون تقبل هذه الحقائق دون عناد أو رفض.

بعبارة أُخرى : نحن هنا أمام مذهب باطنى فى النصوص، قرمطى فى الشرائع، معطل لحقيقة الرسالة، طاعن فى وظيفة الرسول بأنه ممثل أو مموه على العامة من الناس، لأن الشريعة عندهم ليست إلا رموزاً وأمثلة لحقائق خفية باطنة، ولم تكن تعبر عن حقيقة ما جاءَ به الرسول، وإنما كذب بها على الناس، ومثل بها مراعاة للمصلحة المقصودة من وراء ذلك، وهى هدايتهم وإصلاح عالمهم، ولهذا فقد صرفوها عن ظاهرها وتأولوها إلى ما أرادوا من مرموزات وخيالات، أرادوا حمل ألفاظ الشريعة عليها ليصرفوا إليها أذهان الناس وعقولهم، ولعلنا الآن بصدد مخطط باطنى إسماعيلى قرمطى مقصود، يهدف إلى إبطال الشريعة وصرف الناس عنها، وإذا رجعنا بذاكرتنا قليلا لنرى موقف "الشيعة" و "الإسماعيلية" من النصوص وأنها أصبحت لديهم رموزاً وإشارات إلى أمور خفية، وقارنا بين موقف

---

(١) انظر مذهب ابن سينا كاملا وموقفه من النصوص فى: الرسالة الأضحوية فى أمر الميعاد: ٣٩-٥٠ بتحقيق سليمان دنيا.

باطنية الإسماعيلية والشيعة وبين موقف ابن سينا وإخوان الصفا، لو جدنا الشبه قويا والعلاقة واضحة، ولا نعجب من ذلك، فابن سينا قد صرح بنفسه بأن أهل بيته كانوا من دعاة الإسماعيلية فيما نقله القفطى إذ يقول: "إن أبى كان رجلا من أهل "بلخ" وانتقل منها إلى "بخارى" فى أيام "نوح بن منصور"، واشتغل بالتصوف، وتولى العمل فى أثناء أيامه بقرية يقال لها "خرميثن".. وقد كملت العشرين من العمر، وقد أتيت على القرآن وكثير من الأدب .. وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ويعد من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخى، وكانا ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمع وأدرك ما يقولانه ولا تقبله نفسى، وابتدآ يدعوانى أيضاً إليه، ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند، وأخذ والدى يوجهنى إلى رجل يقوم بحساب الهند حتى أتعلم منه (1).

فحديث ابن سينا قد يوضح لنا الولاءَ الذى يدين به لتعاليم الإسماعيلية التى تلقاها عن أهل بيته، وحديثهم عن النفس والعقل قد أخذ عليه انتباهه فتأول عليه معظم آيات الكتاب التى تعرض لشرحها وجعل ألفاظها رمزا وإشارة لهذه النفوس والعقول التى تتحدث عنها الفلاسفة، ويشرح الآية الكريمة: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ. الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ. الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾. شرحا رمزياً على النحو التالى:

النور: اسم مشترك لمعنيين، ذاتى ومستعار، والذاتى: هو كمال المشف من حيث هو مشف، كما ذكر أرسطوطاليس، والمستعار على وجهين: إما الخير، وإما السبب الموصل إلى الخير، والمعنى هنا هو القسم المستعار بكلا قسميه، أعنى أن الله تعالى خير بذاته وهو سبب لكل خير".

والسموات والأرض "عبارة عن الكل وهو العالم".

(1) انظر فى أخبار ابن سينا تاريخ الحكماء للقفطى، ط الخانجى ١٩٠٣م : ٤١٣-٤٢٣.

والمشكاة "عبارة عن العقل الهيولانى والنفس الناطقة ... وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور كذلك قابله العقل الهيولانى مشبه بمقابله وهو المشف، وأفضل الأهوية هو المشكاة".

فاطرموز بالمشكاة: هو العقل الهيولانى الذى نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور.

والمصباح: "عبارة عن العقل المستفاد بالفعل، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولانى كنسبة المصباح إلى المشكاة".

وشجرة مباركة زيتونة: يعنى به القوة الفكرية التى هى موضوعة ومادة للأفعال العقلية.

لا شرقية ولا غربية: "أقول: إن القوة الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة المنطقية، التى يشرق فيها النور على الإطلاق، فهذا معنى قوله لاشرقية ولا غربية، ولا هى من القوى البهيمية الحيوانية التى يفقد فيها النور على الإطلاق، وهذا معنى قوله لا غربية".

أما قوله: يكاد زيتها يضىءُ ولو لم تمسسه نار: "فهو مدح للقوة الفكرية، ثم قال: ولو لم تمسسه نار: يعنى بالمس: الاتصال والإفاضة" (١) .

يقول الدكتور محمد البهى معلقا على هذا النص، فابن سينا قد فسر النور بالخير ليكون الله هو الخير المحض كما جعل أفلاطون الخير أعلى المثل عنده ــ والسموات والأرض عبارة عن الكل هو تعبير الفلاسفة.

والمشكاة بالعقل الهيولانى، والمصباح بالعقل المستفاد، وشجرة مباركة بالقوة الفكرية، والنار بالعقل الكلى المدبر للعالم المشاهد وهو النفس الكلية عند أفلاطون(٢).

---

(١) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات لابن سينا "رسالة فى النبوات" ٨٥-٨٧ ط الجوائب وهذا النص أخذه الدكتور النشار فى كتابه "قراءات فى الفلسفة الإسلامية" ٥٩٥، الدكتور البهى فى الجانب الإلهى ٢٩٣ ــ ٢٩٨.

(٢) الجانب الإلهى للدكتور البهى: ٢٩٧.

وإذا كان ابن سينا يتأول هذه الآية على هذا النحو الأفلاطونى فإنه فى مكان آخر يتأول الصلاة تأويلا قرمطيا، ويجعلها رموزا لأعمال عقلية وتأملات ذهنية، فهو يقسم الصلاة إلى قسمين:

ظاهر وباطن. فالظاهر هو القسم الرياضى المربوط بحركة الأشخاص فى الهيئات المعددة، والأركان المحصورة، وهى تضرع واشتياق وحنين لهذا الجسم الجزئى المركب المحدود السفلى إلى فلك القمر المتصرف بعقله الفعال فى عالمنا هذا، أعنى عالم الكون والفساد فإنه مربى الموجودات متصرف فى المخلوقات.

أما القسم الباطنى الحقيقى المفرد عن الهيئات، المجرد عن التغيرات فهو مشاهدة الحق بالقلب الصافى والنفس المجردة عن الأمانى، هو تضرع إلى ربه بالنفس الناطقة العالمة العارفة عن غير اشارة إلى جهة، والأمر العقلى من سماء الفضاء إلى حيز النفس الناطقة بهذه الصلاة، وهذا معنى قوله تعالى ﴿**إن الصَّلاةَ تَنهى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنْكِرِ وَلَذِكْر اللّه أَكْبَرُ واللّه يَعْلَمُ ما تَصْنعُون**﴾ والمعول فى العقل على هذه الصلاة، وربما كان الرسول يشتغل بهذا الإدراك الحقيقى ومنعته هذه الحالة عن النظام العددى.

فالصلاة الحقيقية هى تشبه النفس الناطقة الإنسانية بالأجرام الفلكية، وهى معرفة علم الله تعالى بوحدانيته ووجوب وجوده فى سوانح الأخلاق [(١)] .

أما الآية الكريمة ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فِوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثمانية﴾ فيتأولها على أن العرش هو نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية وهو عند الفلاسفة الفلك التاسع والملائكة الحاملون للعرش هم الأفلاك الثمانية، لأن الأفلاك عنده هم الملائكة، وذلك لأن الفلاسفة جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية هى الفلك التاسع الذى هو فلك الأفلاك، ويذكرون أن الله تعالى هناك، والحكماءُ المتشرعون اجتمعوا على أن المعنى بالعرش هو هذا الجرم أى الفلك التاسع [(٢)] .

---

(١) انظر رسالة ابن سينا فى ماهية الصلاة: ٣٤-٣٨ "ضمن مجموعة رسائل ابن سينا ط لندن سنة ١٨٨٩م.

(٢) تسع رسائل فى الحكمة والإلهيات "رسالة فى النبوات" : ٨٧.

أما موقف ابن سينا من آيات الصفات فيوضحه موقفه من واجب الوجود وتصوره له، فهو عنده لا فصل له، لاند له، ولا عرض له، ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلى، ولا يمكن أن يكون خارج العالم ولا داخله، ولا أين له، ولا متى له [١].

والفلاسفة يسمون الصفات أعراضا وأحيانا يسمونها جزءا من وجود الماهية، وهو عندهم منزه عن الأعراض وعن كل ما يشارك ما هيته في وجوب وجوده، لهذا عمدوا إلى نفى الصفات عنه تعالى وتأولوا آياتها وجعلوها ترجع إما إلى الصفات السلبية، أو الإضافية أو ما هو مركب منهما، لأنه لا يمكن أن تكون له صفة زائدة على ذاته بحال ما [٢] .

فكونه عالما بالمسموعات هو كونه سميعا، وكونه عالما بالمبصرات هو كونه بصيرا، وكونه حيا هو علمه بنفسه على ما هو عليه، فالعلم واحد وإنما تختلف أسماؤه لاختلاف متعلقاته.

ووصفه بكونه متكلما لا يرجع إلى ترديد العبارات ولا إلى أحاديث النفس، بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبى ـ صلى الله عليه وسلم وآله ـ بواسطة القلم النقّاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب هو كلامه [٣] .

وأُحب أن أُنبه هنا سلفا إلى أُصول المعتزلة فى الصفات ومذهبهم فى التوحيد، فالعلاقة واضحة والشبه قوى بين مذهبهم فى التوحيد والصفات وبين موقف ابن سينا فيما سبق، ومن الواضح أنهم ساروا على مذهب الفلاسفة فى الصفات حيث أرجعوا جميع الصفات إلى صفتى العلم والحياة، أو إلى صفة العالمية، تماما كما صرح ابن سينا "فالعلم واحد وإنما تختلف أسماؤه لاختلاف متعلقاته" فهناك علاقة قوية وواضحة بين المذهبين.

والسؤال الذى يتردد فى ذهنى إزاءَ منهج الفلاسفة والمعتزلة فى الصفات هو:

---

(١) رسالة أضحوية فى أمر الميعاد: ٤٤.

(٢) الرسالة العرشية لابن سينا: ٧ "ضمن مجموعة رسائل لابن سينا" ط حيدر آباد ١٣٥٤هـ.

(٣) الرسالة العرشية لابن سينا: ١١-١٣.

إذا سلمنا بمذهب هؤلاء فى نفى الصفات الإلهية وبمذهبهم فى التوحيد فهل يكون لوجود الله من أثر خارج التصور العقلى ؟.

وهل يكون وجوده بهذه الصورة التجريدية ــ إذا صحت التسمية ــ إلا فكرة عقلية طارئة لا وجود لها خارجا ؟

وهل بعد ذلك كله يمكن القول بأن الفلاسفة ومن سلك مسلكهم فى النفى استطاعوا أن يصلوا إلى معرفة حقيقة الذات الإلهية على سبيل الكنه أو الحقيقة؟

لو صح هذا لكان معنى ذلك أن العقل البشرى فى مرحلة من مراحل تطوره ونضجه قد استطاع الوقوف على معرفة الوجود الإلهى معرفة تامة.

ولا شك أن هذا ادعاء كاذب لو صح وقوعه من أحد، لأن الله قد أبطله سلفا حيث قال: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾ فالعلم به سبحانه ومعرفته حق معرفته فوق مستوى العقل البشرى لأنه لا يعرف الله إلا الله.

ولو أنصف الفلاسفة لصرحوا أنهم والعامة سواء فى كشف حجب الغيب الإلهى ولعلموا. أن العقل البشرى مغلوب على أمره أمام إدراك الذات واكتناه حقيقتها، وفى مثل هذه المرحلة من التفكير يستوى جميع الناس، فلاسفة كانوا أم عامة أم دهماءَ، وإذا كان هناك من فروق بين مستوى الإدراكين فهذه الفروق لا يمكن أن تناط بها أحكام عند تناول هذه المغيبات وإن بدا هذا الفرق واضحا وشاسعا فى مجرى تفكيرنا العام وخاصة عند تناول حسيات هذا الكون بالبحث والتقنين.

على أية حال، هذا هو مذهب ابن سينا فى نصوص الأنبياء بعامة وموقفه من الصفات الإلهية بخاصة.

وبالمقارنة بين موقف الفلاسفة من نصوص الأنبياء وبين موقفهم من آراء اليونان فى الإلهيات يتضح لنا أن الفارابى وابن سينا فى محاولتهما التوفيق بين الفلسفة والدين، قد أخضعا النصوص الدينية لمفاهيم الفلسفة اليونانية، وتأولاها على اصطلاحات اليونان، وأحالاها إلى رموز وإشارات أخذا يفسرانها فى ضوء المفاهيم التى اصطلحا عليها.

ولم يكن هناك من سبيل سوى التأويل الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما أرادوا من المعانى الفلسفية، والاصطلاحات اليونانية، وكان ظاهر الآية عندهم ليس إلا رمزاً ومثالا جيءَ به تقريبا لأفهام الناس وترويضا لعقولهم، ولم يكن هناك من سبيل للكشف عن الحقائق الباطنة وراءَ اللفظ إلا بالتأويل.

وإذا سألنا الفلاسفة: أليس فى هذه الدعوى اتهام للرسل بأنهم كذبوا وضللوا الأمم الذين بعثوا إليهم حيث لم يكشفوا لهم عن حقيقة الأمر الذى بعثوا به، لأجاب الفلاسفة بقولهم بأن الكذب جائز على الرسل لما فيه من مصلحة الجمهور، وأن هذا مستحسن منهم فى مثل هذا الموقف "فالحقيقة لاينبغى الإفضاءُ لها إلا لعدد صغير وبحذر وحيطة فإن آذان العامة الجهلاء بهذه الناحية لا تقدر على سماعها واحتوائها ومن ثم ليس للحكيم أن يكشف الحجاب عن الحقيقة لكل أحد. بل إنه ليعرف كيف يكذب أحيانا فى هذا السبيل مدفوعا بالتقوى والرحمة وحب الإنسانية"(١) .

وليس الأمر كما يقول الدكتور محمد البهى فى كتابه "الجانب الإلهى" (٢): من أن هناك نمطين قد سلكهما الفلاسفة فى هذه المحاولة:

النمط الأول : شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة.

النمط الثانى: وهو التأويل الذى هو إخضاع تلك الحقائق للآراء الفلسفية، لأن شرح الفلاسفة للحقائق الدينية بالآراء الفلسفية كان مرحلة تالية بتأويل النص إلى الرمز الفلسفى ثم أخذوا بعد ذلك فى شرح هذه الرموز وتوضيحها باصطلاحاتهم الفلسفية.

فليس هناك نمطان إذن، وإنما هو نمط واحد قد مر بمرحلتين:

---

(١) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى تأليف إميل بريهية ص ٦ ترجمة د. محمد يوسف موسى.

(٢) انظر: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى: ٢٩١ ــ ٣١٢ ط دار الكاتب العربى.

المرحلة الأولى: ويمثلها تأويل النص ونقله إلـى المعنـى المجـازى المعبر عنـه بالرمز والاصطلاح الفلسفى.

المرحلة الثانية: وهى شرح وتوضيح المفهوم الجديد الذى نقل وتؤل إليـه اللفـظ فى ضوء الحقائق الفلسفية.

والأمثلة التى أوردها الدكتور البهى فى كتابه توضح ما نذهب إليه مـن أنـه لـم يكن هناك من وسيلة سوى التأويل كطريق سلكه هؤلاء فى محـاولتهم للتوفيـق بيـن الدين والفلسفة.

فابن سينا فى شرحه لآية النور لم يتـأت لـه شـرحها إلا بعـد أن صـرف اللفظ القرآنى عن ظاهره إلى رمز فلسفى. وهذا هو التأويل. ثم بعد ذلك أخذ فـى شـرح هذا الرمز فى ضوء المفاهيم الفلسفية بما جعله بعيدا كل البعد عن معناه الدينى.

وكان التأويل أيضاً هو المنهـج الـذى ارتضـاه "إخـوان الصفـا" فـى موقفهـم مـن النصوص، وليس كما يقول الدكتور البهى من أن التأويل لا يكاد يوجد عند إخـوان الصفا [١] ، وذلك لأن إخوان الصفا قد رسموا المنهج الذى دعوا إليه ووضحوه فى رسائلهم، فمن الأصول المقررة لديهم أن " ... للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهـى الألفاظ المقروءة المسموعة، ولهـا تـأويلات خفيـة باطنـة وهـى المعـانى المفهومـة المعقولة" [٢] .

وقد اشترطوا فى النبى ألا يكشـف لجمهـور النـاس عـن حقـائق هـذه التـأويلات الخفيـة، بـل لابـد مـن الإشـارة إليهـا بـالرمز واللفظ المشـترك والمعـانى المحتملـة للتأويل[٣] .

وهكذا نجد أن التأويل هو الوسيلة الوحيدة لدى إخـوان الصفـا كمـا كـان وسـيلة الفلاسفة أيضا، فإخوان الصفـاء يتـأولون "الشـهداء" بـأنهم الذيـن يشـاهدون الأمـور الروحانية المفارقة للهيولى، والملائكة بأنهم الجواهر العقلية [٤] .

---

(١) الجانب الإلهى: ٣٠٤.

(٢) رسائل إخوان الصفا: ٤-١٣٨.

(٣) نفس المصدر: ٤- ١٣٠.

(٤) نفس المصدر: ٤-١٣٢.

وقد استعمل الغزالى هذا المنهج فى تفسير بعض النصوص وصرح بذلك فى كتبه. وربما يفهم من لغته فى كتبه أنه يحث على استعمال هذا المنهج فهو فى "جواهر القرآن" وهو كتاب وثيق الصلة بالغزالى لم يتشكك فيه أحد من الباحثين، وقد وثقه الغزالى نفسه فى كتبه الأخرى نذكر منها على سبيل المثل كتاب "القسطاس المستقيم" (١) ضمن مجموعة القصور العوالى، والقسطاس المستقيم بدوره كتاب صحيح فى نسبته للغزالى أيضاً وقد أشار إليه فى العديد من كتبه.

فالغزالى يصرح فى "جواهر القرآن" بأن الخطاب الموجه إلينا فى ألفاظ القرآن إنما هو مثالات وخيالات عبر بها عن الحقائق المرموز إليها بهذه الألفاظ التى لا تتحملها عقول الناس.

يقول الغزالى: "اعلم أن كل ما يحتمله فهمك فإن القرآن يلقيه إليك على الوجه الذى لو كنت فى النوم مطالعا بروحك اللوح المحفوظ لتمثل ذلك لك بمثال مناسب يحتاج إلى التعبير، واعلم أن التأويل يجرى مجرى التعبير" (٢) ".

وإنما لم تكشف هذه الحقائق للناس لأنهم فى هذه الحياة نيام فإذا ماتوا انتبهوا، ولذا فإن الحقائق لا تكشف لهم فى الحياة إلا مرموز إليها فى أمثال يفهمون منها ما تستطيع عقولهم الوقوف عليها، فإذا انتبهوا من نومهم بالموت فحينئذ تتكشف لهم الحقائق عارية عن الرمز والمثال ويشاهدون أرواح هذه الحقائق وجوهرها، وحينئذ يعلمون أن تلك الأمثال إنما هى قشور وأصداف لتلك الأرواح، وذلك لأنه بالموت يصير أهلا لمشاهدة صريح الحق كفاحا وقبل ذلك لاتتحمل عقول الناس قبول هذه الحقائق إلا مصبوبة فى قوالب الأمثال الخيالية ولجمود نظر الإنسان على المحسوسات فإنه يظن أنه لا يعنى لها إلا المعنى المتخيل ويغفل عن الروح والحقيقة التى هى مقصودة من الخطاب.

ثم يأخذ الغزالى فى الكشف عن سر من أسرار القرآن من غفل عنه لم ينفتح له أصداف القرآن ولا تتكشف له جواهره، وإنما فعل هذا تشويقا وتنبيها إلى الوقوف

---

(١) مجموعة القصور العوالى: ٥٩ ط الجندى "بدون تاريخ".

(٢) جواهر القرآن: ٣٢ ط الجندى سنة ١٩٦٤.

على معنى الرمز والإشارة المودعة تحت جواهر القرآن مثل ما سماه بالكبريت الأحمر والمسك الأذفر والترياق الأكبر (١) .

وبعد مطالعتي لكتب الغزالي ومعايشتي لها فترة ليست بالقصيرة أكاد أجزم بأن الغزالي قد حجب عن قارئه مذهبا كان يعتقده ويدين به أخفاه عن الناس، ولكن لم يفته أن يشير إليه بين الحين والآخر عن طريق التلويح والإشارة دون التصريح بالعبارة، وإنما أخفى الغزالي مذهبه عن الناس لأنه ليس كل شيء يفشى، ولا كل حقيقة تقال وتجلى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار.

ويصرح الغزالي في "جوهر القرآن" بأنه قد ألف كتابا أودعه أسرار مذهبه وكتم أمره عن الناس حتى لا يستضر به من هم دونه معرفة وعلما وفطنة.

يقول الغزالي "وهذه العلوم الأربعة: أعنى علم الذات والصفات والأفعال وعلم المعاد أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذى رزقناه ــ مع قصر العمر وكثرة الشواغل والآفات وقلة الأعوان والرفقاء ــ بعض التصانيف لكنا لم نظهره، فإنه يكل عن فهمه أكثر الأفهام، ويستضر به الضعفاءُ وهم أكثر المترسمين بالكلام، وحرام على من يقع هذا الكتاب في يده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات"(٢) .

وإذا كان الغزالي قد حجب عنا اسم هذا الكتاب في "جواهر القرآن" فإنه قد كشف عنه في "الأربعين" حين يقول: "وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غية مجمجة ولا مراقبة جانب فلا تصادفه إلا في بعض كتبنا المضنون بها على غير أهلها، وإياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته فتستهدف للمشافهة بصريح الرد " (٣).

ولا يكاد يخلو كتاب من كتب الغزالي من التلويح بالإشارة إلى الأسرار التى ضن بها على الناس لأنهم ليسوا أهلا لها.

---

(١) نفس المصدر: ٣٠ -٣٥.

(٢) جواهر القرآن: ٢٧-٢٨.

(٣) الأربعين في أصول الدين: ٢٥.

ففى "مشكاة الأنوار" وهو كتاب وثقه الغزالى نفسه وأشار إليه فى كتبه الأخرى مثل "معارج السالكين" المعراج الرابع (١) يقول "ليس كل سر يكشف ويفشى ولا كل حقيقة تعرض وتجلى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار" (٢) .

وكثيرا ما يتمثل الغزالى فى كتبه بهذه الأبيات:

يارب جوهر علم لوأبوح به ... لقيل أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمى ... ورأوا قبيح ما يأتونه حسنا

وإذا وضعنا أمامنا كتب الغزالى وأنعمنا فيها نظرنا لا نجد كتابا منها يخلو من أسلوب التحذير من إفشاء السر وكشف الحقائق لغير أهلها.

على أن الغزالى يقتبس منهج الفلاسفة فى التأويل الباطنى للنصوص فنجده يستخدم نفس الأمثلة التى تعرض لها ابن سينا بالشرح والتأويل والتفسير الرمزى، فالآية الكريمة: ﴿**الله نور السموات والأرض مثل نوره كمِشْكاةٍ فيها مصباح**﴾ الآية، يتأولها الغزالى على النحو التالى. فالمشكاة: هى النفس، الزجاجة: هى القوة الخيالية، والمصباح: هو العقل الجزئى، والزيتونة التى هى الشجرة: العقل الفعال أوالكلى.

وإذا طبقنا على هذه النصوص التى أوردناها للغزالى منهج التحليل الداخلى للنصوص، وطبقنا على المادة العلمية المودعة فى هذه النصوص منهج النقد الداخلى، وقارناها بالمادة العلمية التى أودعها الغزالى كتابه "الإحياء"، وأخذنا فى الاعتبار الروح العامة التى تسيطر على كتبه الأخرى لا نملك إلا القول بأن هذه الكتب التى يتشكك بعض الباحثين فى نسبتها للغزالى هى من نتاج الغزالى، مهما توجه إليها من الشكوك.

ونحن إذا قرأنا جواهر القرآن وقارناه برسالة ابن سينا الأضحوية فى أمر المعاد وجدنا الشبه واضحا والعلاقة قوية بينهما، فالفكرة التى سادت المنهج فى الكتابين واحدة وإن اختلفت ألفاظ الغزالى عن ألفاظ ابن سينا إلا أن هذا لا ينفى أن التأويل هو الفكرة السائدة فى منهج الكتابين، فالخطاب الدينى عندهما ليس إلا رمزا

(١) انظر مجموعة القصور العوالى: ٢٧٨.

(٢) مجموعة القصور العوالى: ١٨٢ (المشكاة).

فقط، أما الحقائق الباطنة عندهما فهى الجوهر المقصود الذى لا يكشف عنه إلا الخاصة.

ومع أن الغزلى ينتصر للسنة فى معظم كتبه، ويصرح فى بعضها بأنه لا يقصد من وراءِ كلامه عن المعنى الباطنى إلى رفع الظاهر مطلقا إلا أنه فيلسوف عاش مع الفلاسفة مدة طويلة ووقف على حقيقة مذاهبهم فى الإلهيات، وصرح بأن كلامهم فيها كثير الخطأ قليل الصواب فلابد أن تترك الفلسفة أثرها فى نتاجه.

والذى أُريد أن أخرج به من هذا الفصل هو إدراك الشبه الواضح بين موقف هؤُلاءِ جميعا من النصوص الدينية:

١- فمن جهة : نجد شبها قويا بين موقف الفلاسفة وإخوان الصفا وبين موقف الباطنية والقرامطة من نصوص الأنبياء، فهم جميعا متفقون فيما بينهم على أن الخطاب الدينى الذى خاطب الله به عباده على ألسنة رسله لا يعبر عن الحقيقة كما هى فى ذاتها ونفس الأمر، إنما كان ذلك رمزا وتمثيلا للناس بما يفهمون، أما الحقيقة فى ذاتها فهى المعنى المرموز إليه بهذا اللفظ الذى جاءَت به الرسل على خلاف بين هؤُلاءِ جميعا. فى تحديد هذه الحقيقة وتلك الرموز، ومن هنا صرفوا آيات القرآن عن ظواهرها بدعوى أن الحقيقة المقصودة لا يمكن الوصول إليها إلا بالتأويل.

٢- ومن جهة ثانية: نجد علاقة واضحة بين موقف الباطنية والقرامطة وبين الفلاسفة، فهم جميعا يتأولون الشرائع ويبطلونها.

فالصلاة عند ابن سينا التى هى ركوع وسجود ليست إلا تضرعا وعبادة للفلك المشرف على عالمنا هذا وليست هى عبادة لله خالق هذا العالم، وكأن الله تعالى لما أمر عباده بالركوع والسجود فى آياته كان يقصد منها أن يتوجه الناس بهذه العبادة إلى الفلك وليس إليه سبحانه.

كما أن الباطنية والقرامطة يتأولون الصلاة بأنها موالاة الإمام والحج بالقصد إلى الإمام، والصيام بإمساك سر الإمام، بل دعوا إلى سقوط التكاليف الشرعية عن

أتباعهم، لأن من عرف معنى العبادة عندهم سقط عنه فرضها، وتـأولوا علـى ذلك قوله تعالى: ﴿واعبد ربَّك حتى يَأْتِيَكَ اليقين﴾ فقالوا إن اليقين هو معرفة التأويل (١).

٣- ومن جهة ثالثة: نجد الشبه واضحا بين موقف المعتزلة وبين موقف الفلاسفة من الصفات، فهم جميعا متفقون على القول بنفيها لأن مفهوم الوحدانية عندهم يقتضى تجريد الذات الإلهية من كل شيء يدعو إلى الكثرة ولو بالاعتبار، لهذا فهم جميعا يتأولون آيات الصفات بما يوافق مذهبهم، فالسمع والبصر معناه عند الفرقتين علمه بالمسموع والمبصر، ومن هذا كله نستطيع القول بأن لغة القرآن عند هؤلاءِ جميعاً تأخذ أحد اتجاهين:

الأول: ويمكن أن نسميه الاتجاه الرمزى الذى يتأولون عليه آيات القرآن فيجعلونها رموزاً لحقائق باطنة، وأصحاب هذا الاتجاه هم الفلاسفة والباطنية والقرامطة وبعض فرق الشيعة الغلاة كالخطابية والبيانية والكيسانية والجناحية.

ولقد نهج الغزالى هذا النهج فى "جواهر القرآن"، ومشكاة الأنوار"، و"معراج السالكين"، وبعض مواضع من "الإحياء" ، و"المضنون به على غير أهله".

ويختلف أصحاب هذا الاتجاه فيما بينهم فى تحديد الحقيقة والمعنى المرموز إليه: فالفلاسفة يرمزون بها إلى اصطلاحات فلسفية يونانية كالنفس الكلية، والعقل الفعال.

أما الباطنية والشيعة والقرامطة فهم يتأولون ما يعرض لهم من الآيات فى ضوء نظريتهم فى الإمام المعصوم والقول بالباطن، ويرمزون بها إلى أشخاص بعينهم مدحا لهم أو قدحا فيهم.

أما الاتجاه الثانى: فهو الاتجاه المجازى فى لغة القرآن، وأصحاب هذا الاتجاه هم علماءُ الكلام، ومعظم المفسرين الذين نهجوا نهجا مذهبيا فى تفسيرهم للقرآن، وكذا الغزالى فى بعض كتبه مثل "إلجام العوام" ، "فيصل التفرقة"، "قانون التأويل"، "القسطاس المستقيم".

(١) الفرق بين الفرق: ٢٩٦.

فهؤلاء جميعا يتأولون آيات الصفات تأويلا مجازيا: فآيات اليد محمولة على معنى القدرة أو النعمة، وآيات المجيء، محمولة على مجيء أمره، وكذا أحاديث النزول، وآيات الاستواء كلها محمولة على القهر أو الغلبة أو القصد، فهذه الآيات كلها من قبيل التعبير المجازى لا الحقيقى.

ورغم البون الشاسع بين هذين الاتجاهين الرمزى والمجازى إلا أن هناك رباطا قويا يجمع بينهما، هو أن هؤلاء وأُولئك يجمعهم القول بالتأويل، الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر، وإن اختلفوا بعد ذلك فى تحديد المعنى المصروف إليه اللفظ كل حسب مذهبه ومشربه.

۞۞۞

الباب الثانى

موقف ابن تيمية من قضية التأويل

الفصل الأول : معانى التأويل ومنهج ابن تيمية فيه.

الفصل الثانى : موقفه من الفلاسفة.

الفصل الثالث : منهج المتكلمين فى الإلهيات.

الفصل الرابع : التأويل عند الإمام الغزالى.

الفصل الخامس : قانون الرازى فى التأويل.

الفصل السادس : موقفه من تأويلات الباطنية والصوفية.

الفصل الأول

معانى التأويل، ومنهج ابن تيمية فيه

بين المنهج والتطبيق:

لقد واجه "ابن تيمية" مشكلات علم الكلام مواجهة مباشرة باحثاً عن أسباب الخلاف الواقع بين الفرق فى أُصول العقائد، واضعاً يده على الحلول الناجعة لكل ما أشكل أمره أو خفى وجه الصواب فيه.

ولقد وضع أمام عينيه الكتاب والسنة وجعلهما مقياساً لكل ما يقبل أو يرفض من الأقوال، فما وافق الكتاب والسنة قال به ونبه عليه ولو كان قائله من المغمورين، وما خالفهما شدد القول فى الإنكار عليه وإن كان قائله قد ملأ الآفاق شهرة وصيتا، فما كل مشهور حق، ولا كل مجهول باطل، ولا عليه بعد ذلك أرضى الناس أم كرهوا، وافقوه أم خالفوه، مدحوه أم ذموه، لقد تحير "ابن تيمية" لمّا رأى بين المسلمين هذا القانون المعصوم، الكتاب والسنّة وهم أشد ما يكونون اختلافاً وتمزقاً وتحزباً.

ولقد عاش "ابن تيمية" فى عصر ازدحمت فيه عقول الناس بالأفكار المبتدعة التى أنكرها ابن تيمية على أبناء عصره ونادى جهارا بمحاربة كل رأى يراه خارجا عن أصول الكتاب والسنة لأنه محدث مبتدع.

ولقد أخذ نفسه بالمنهج التحليلى فى مناقشة خصومه فلم يكن "ابن تيمية" ممن يقبل الرأى أو يرفضه بدون تمحيص، أو لمجرد انتماء قائله إلى فرقة يناهضها أويدافع عنها، وإنما اختط لنفسه منهجا يتسم بالتحليل والنقد فى معالجة المشكلات الكلامية، فهو لا يقبل الرأى أو يرفضه إلا بعد أن يستوضح صاحبه: ماذا تريد بقولك هذا؟. وهل له أصل فى الكتاب أو السنة؟ وهل تقره العقول الصريحة؟ وماذا تعنى بهذا اللفظ المجمل؟ وهل هذا الدليل يستدل به على مثل هذا المطلوب؟ وهل

هو دليل عقلى أم مجرد أوهام وظنون؟ وهل تخالف مقدماته أصــلا نقلياً صحيحـاً؟ إذ لابد أن يسلم الدليل من جميع الشبهات حتى يصح الاستدلال به على المطلوب.

هذه التساؤلات كانت تتردد فى ذهن "ابن تيمية" عند مناقشة كل رأى أو فكرة، لأنه يرى أن أسباب الخلاف بين علماء الكلام ترجع فى أصلها إلى استعمال الألفاظ المجملة، والمعانى المبهمة واستعمالهم الأدلة التى لا يستدل بها على مثل مطلوبهم، فكان يستعمل أحدهم اللفظ بمعنى، ويستعمله الآخر بمعنى آخر فيدب الخلاف بينهما ويحتدم النزاع، ولو فصّل ما فى اللفظ من إجمال وما فى المعنى من إبهام لاتفقت كلمتهم ولما كفر بعضهم بعضا.

ومن أخطر المشاكل التى رآها "ابن تيمية" سبباً فى نشوب الخلاف بين المتكلمين مشكلة التأويل وذلك لما فى لفظ التأويل من إجمال وإبهام لم يتنبه إليه أحد منهم، ولم يعرفوا الفرق بين استعمالات التأويل المختلفة.

وسأتابع "ابن تيمية" فى معالجته لقضية التأويل خطوة خطوة لنرى موقفه منها، وما تفرع عنها من مشكلات ربما عارضه فى رأيه فيها الكثير، وربما وافقه الكثير وسنرى هل كان "ابن تيمية" طبيباً ماهراً فى معالجته لقضية التأويل وما تفرع عنها، أم أنه لا يعدو أن يكون متكلما أُضيف إلى قائمة المتكلمين السابقين ممن أعماهم التعصب وضللهم التحزب.

(ج) التأويل قبل الإسلام [1]

لقد بعث "ابن تيمية" الرغبة فى نفسى لتتبع الأصل التاريخى لمقالة التأويل ونفى الصفات لكثرة الإشارات المتكررة فى كتبه إلى أن أصل هذه المذاهب غير إسلامى، وسواءٌ كان يهوديا كما فى بعض كتبه، أو كان يرجع إلى صابئة حران كما فى بعضها الآخر.

(١) فيلون الاسكندرى. الآراء الدينية والفلسفية. ترجمة د. محمد يوسف موسى ٦١-٨١ ط الحلبى.

وهذه الإشارات مع كثرتها أملت علينا ضرورة الرجوع إلى ما قبل الإسلام من فلسفات وثقافات يمكن الرجوع إليها كمصدر تسربت عنه هذه المقالات إلى العالم الإسلامى، وحتى نكون على بينة من الأمر، فلنبدأ الطريق من أوله.

لقد عرف التأويل المجازى لدى الإغريق واستخدموه فى أساطيرهم الإغريقية وقصائدهمَ الهوميرية، وكانت المدرسة الرواقية هى التى استخدمت هذه الطريقة منذ قيامها وتوسعت فيها أكثر ما يمكن من التوسع، وكان "هومير" هو الشخصية البارزة التى حاولت كل طائفة أن تجتذبه إليها وتنسب إليه طريقتها ومذهبها من خلال التأويل المجازى.

وعند الفيثاغوريين نجد رسالة "لغز قابس" تشرح طريقتهم فى التأويل المجازى، وتبين كيف يمكن إخفاءَ الحقائق وراءَ ستار كثيف من الألفاظ المجازية، فالحقائق مختفية بنفسها ولا يمكن أن يصرح بها عارية عن الرمز، وإنما تتخذ من الرمز ما يكون لها نقابا تختفى وراءه، وسواءٌ كان هذا الرمز شخصية أسطورية أو دينية، أو رسما فى لوحة فنان، ولكى نصل إلى معنى هذه الرموز والرسوم، يجب أن نؤولها تأويلا مجازيا.

وعندما يصف "فيلون الإسكندرى" رسما موضوعا فى أحد المعابد نجده يكشف عن مذهب أخلاقى بتأويله الرسوم فى لوحة ما تأويلا مجازيا، فيتخذ من الرسم والصورة التى فى اللوحة رموزا إلى حقائق تعبر عنها هذه اللوحة أو ذلك الرسم، ثم يقول بتفسير هذه الرموز تفسيرا مجازيا، يقيم على أساسه مذهبه الأخلاقى.

ومن ثم يتبين أن التأويل المجازى طريقة لابد منها للوصول إلى الحقيقة، ولا غنى عنه عند الفيثاغوريين.

ويتساءل "اميل بريهيه" صاحب كتاب "الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى" قائلا: من أين جاءت هذه الفكرة القائلة بأن الحقائق يجب أن تكون مختفية وراءَ رموز وأمثال؟.

إنه يرجعها إلى "الأسرار الأوروفية" التى تتخذ من الرمز والمثال وسيلة للتعبير عما يريد، فإن عقول الجماهير ليس فى استطاعتها تقبّل مثل هذه الطريقة، وهم لا يستطيعون فهم الحقائق المختفية وراءَ الرموز والمثالات.

ومن ثم فإن معرفة هذه الحقائق وأسرار هذه الطريقة تعتبر وقفا على عدد قليل من المرتاضين والحكماء الذين وصلوا إلى مرتبة خاصة، لأنه للحكيم وحده الانتفاع بالكلمة الرمزية، ومعرفة المعنى المراد منها، ولا يفضى بها إلا لعدد قليل وبحذر وحيطة، لأن آذان العامة الجهلاءَ بهذه الناحية لا تستطيع استماعها".

"ومن ثم ليس للحكيم أن يكشف عن الحقيقة لكل أحد، بل إنه ليعرف كيف يكذب أحيانا فى هذا السبيل مدفوعا إلى ذلك بالتقوى والرحمة وحب الإنسانية" (١).

وكانت تقاس درجة أحدهم ومكانته العلمية بمهارته فى تغطية الحقائق المراد التعبير عنها بحجاب كثيف من الرموز والألغاز، ولا يكشف عنها إلا لعدد قليل من الحكماء، كما أن هذه الطريقة لم تكن مستعملة إلا فى الموضوعات التى لا تستطيع آذان العامة تقبّلها ولا احتوائها.

أما عند "فيلون الاسكندرى" نجد أن الغرض الأساسى من استعمال هذه الطريقة فى التأويل ومحاولة تطبيقها على نصوص التوراة، هو تحويل أشخاص قصص التوراة إلى رموز يعبر بها عن جوانب الخير والشر فى النفس الإنسانية ومنزعاتها المختلفة.

فقصة بدء الخليقة تمثل عند "فيلون" رموزا إيحائية تفسر حالات النفس الإنسانية تفسيرا داخليا، كما أنها تمثل عنده تقلبات النفس البشرية بين حالات الخير والشر، والرذيلة والفضيلة.

(فآدم) مثال للنفس العارية عن الفضيلة والرذيلة، نراه يخرج من هذه الحالة بالإحساس المرموز له (حواء) التى تغريها اللذة والسرور المرموز لهما بـ (الحية).

---

(١) الآراء الدينية ص ٦١.

وبهذا تلد النفس العجب المرموز له بـ (قابيل) مع كل ما يتبع ذلك من سوء، ومن ثم نجد الخير المرموز له بـ (هابيل) يخرج من النفس ويبتعد عنها.

وأخيرا تفنى النفس فى الحياة الأخلاقية، ولكن تنمو بذور الخير التى فى النفس بسبب الأمل والرجاء المرموز له بـ (أينوس) والندم المرموز له بـ (إدريس) ثم ينتهى الأمر بعد ذلك إلى العدالة المرموز لها بـ (نوح) ثم بالجزاءِ على ذلك وهو التطهير التام المرموز له بـ (الطوفان) (١).

هذا تأويل لنموذج من قصص التوراة على يد "فيلون"، وهذا نموذج لشرحه وتفسيره لأشخاصها تفسيرا رمزيا، ومن خلال ذلك التفسير نستطيع أن ندرك كيف تحولت الشخصيات الدينية عنده إلى رموز لحالات نفسية معينة.

وهذه الطريقة التى كانت سائدة فى جميع تفسيرات فيلون للتوراة، وكان قد نقلها عن جماعة الترابيتون فى شرحهم للكتب المقدسة، وطريقتهم فى ذلك أن شرح الكتب المقدسة لايكون إلا بطريقة التأويل المجازى، وأن الشرائع جميعها تشبه الحيوان، فالجسم هو الأوامر والنواهى الحرفية، أما المعنى والروح التى لا ترى، فهى التى احتجبت بالجسم وقامت بالكلمات، وعن طريق الرموز استطاعت الروح أن تجذب إلى النوع الواضح هذه الأفكار للذين يستطيعون ـــ مبتدئين من إشارة غير ذات دلالة ـ رؤية الأُمور الخافية غير المرئية من خلال الأشياء المرئية.

هذه بعض لمحات قصيرة وسريعة دعتنا إليها ضرورة البحث التاريخى عن أُصول فكرة التأويل نبهنا إليها "ابن تيمية".

ويتبين لنا مما سبق أن فكرة التعبير بالرمز عن الحقيقة فكرة قديمة كانت معروفة لدى الفيثاغوريين وكانت مستعملة فى شرح الأساطير اليونانية، والأساطير الهوميرية والقصص الشعبية، كما أن ألفاظ التوراة لم تكن سوى حجب ورموز لستر الحقائق وتعميتها على جمهور الناس، أما ظاهر الشرع من الأوامر والنواهى، فهى أشكال حرفية للمعنى المقصود من الشرائع، أما استشفاف هذه المعانى من وراءِ هذه الرموز، فإن ذلك من خصائص الحكماء والمرتاضين.

---

(١) آراء فيلون السكندرى ص ٨١.

ومن اليسير الآن أن نحدد بعض النقاط الهامة فى هذه المرحلة من البحث قبل أن ننتقل إلى الكلام عن تاريخ التأويل فى الإسلام.

أولاً: نستطيع أن نلمح هنا أُصول فكرة التعبير الرمزى التى سلكها "ابن سينا" والقرامطة والباطنية وبعض الصوفية فى شرحهم للنصوص الدينية، وإن اختلف الرمز عند هؤلاءِ عنه عند أُولئك.

ثانيا: كما نستطيع أن نلمح هنا أيضا أُصول فكرة الظاهر والباطن وأن الظاهر هو حظ الجمهور ونصيبهم، أما الباطن فلا يقف على حقيقته إلا الحكماءُ والمرتاضون.

ثالثا: نجد فيما سبق أن الحكماءَ كانوا يستحسنون الكذب أحيانا بدافع الرحمة وحب الإنسانية، وهنا نستطيع أن ندرك الصلة القوية بين ذلك وبين ما قاله ابن سينا من تجويز الكذب على الرسل للمصلحة، وأن ظاهر الشرع لا يعبر عن الحقيقة فى ذاتها وإنما هو تقريب للجمهور بما يفهمون.

رابعاً: يبدو الآن واضحاً أن هناك علاقة تاريخية قوية بين التأويل كما نراه بين المتأولين فى الفكر الإسلامى من فلاسفة وباطنية وقرامطة وصوفية، وبين ما وجدناه عند "فيلون" والرواقيين والفيثاغوريين.

وعلينا الآن أن نحدد هذه الصلة التاريخية، وكيف تسربت هذه الطريقة إلى المسلمين.

التطور التاريخى للتأويل:

ظلت الفلسفة اليونانية تنبض بالحياة فى مدرسة الإسكندرية بعد أن اصطبغت بالأفلاطونية المحدثة، حتى آخر زعيم لهذه المدرسة هو "اصطفن الاسكندرى"، وذلك زمن الفتح الإسلامى للإسكندرية فى عهد "عمر بن الخطاب".

ثم انتقلت هذه الفلسفة من مدرسة الإسكندرية إلى أنطاكية، وهى تحمل معها تعاليم الأفلاطونية المحدثة وآراءَ "فيلون الإسكندرى" وموقفه من نصوص التوراة، بعد محاولته التوفيق بينها وبين آراء اليونان. وكان من أهم ما حملته هذه المدرسة

من آراءِ الأفلاطونية المحدثة هو تصور "أفلوطين" لواحده أو ما سماه بـ "الأول"، فهو واحد من كل وجه، ولا يمكن أن تنال الكثرة منه ولو بالاعتبار، ولذا فإنه مجرد من كل وصف يقتضى الكثرة فى ذاته أو المساس ببساطته، فهو فوق الوجود، وفوق الفكر، ولا يوصف بأنه جوهر أو عرض لأن الجوهرية والعرضية من الأمور النسبية، ووصفه بها يستلزم أن يتصور الذهن العرض أو الجوهر معه، وذلك ينافى بساطته ووحدته، ثم يصفه "أفلوطين" بأنه خير محض، ولكن لا على أن الخير قائم به، بل على أن الخير هو عين ذاته.

هذه تصورات أفلوطين عن "الأول" ، ومن السهولة بمكان أن ندرك الآن الصلة القوية بين تصورات أفلوطين عن الأول وبين ما وصف به الفلاسفة المسلمون والمعتزلة واجب الوجود من صفات سلبية، وما نفوه عنه من الصفات الإيجابية، وأن ننبه سلفا على الشبه الواضح بين موقف الفلاسفة والمعتزلة من قضية الصفات وبين موقف أفلوطين من وحدة الأول.

أما كيف انتقلت هذه الأفكار إلى العالم الإسلامى، فيقول "سانتلانا" فيما نقله عنه الدكتور محمد البهى فى كتابه "الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى" (١) .

فالمذهب الأفلاطونى الحديث انتقل إلى الإلهيين من النصارى، لاسيما عن طريق كتاب "ديونيسيون" فى شرح أسرار الربوبية ودرجات عالم الملكوت، والكنيسة السماوية على المذهب الأفلاطونى .. وبعد إحيائه (المذهب الأفلاطونى) فى القالب النصرانى، دخل المذهب الأفلاطونى الحديث فى الإسلام عن طريق فريق من المعتزلة ومن الحكماء والصوفية.

منه أخذ جلّ أفكارهم "جماعة إخوان الصفاء" ، "وأبو نصر الفارابى"، و"ابن سينا" ، "وابن طفيل"، "وابن عربى"، وحكماءُ الإشْراق كالسهروردى المقتول عام ٥٨٧ هـ، "وصدر الدين القونوى"، و"قطب الدين الشيرازى" (٢) .

---

(١) انظر ص ٢١٥.

(٢) الجانب الإلهى ٢١٥ نقلا عن محاضرات سانتلانا ص ١٦٢ مخطوط بجامعة القاهرة برقم ٢٦٠٤٣.

ويقول "الفارابى" فيما نقله عنه ابن أبــى أُصيبعـة: "انتقل التعليم ــ بعد ظهور الإسلام ــ من الإسكندرية إلى أنطاكية، وبقـى بهـا زمنـا طويـلا إلـى أن بقـى معلم واحد، فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب، فكـان أحدهمـا مـن حـران والآخر من أهل مرو، وكانت مرو عاصمة خراسان، فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان: أحدهما إبراهيم المروزى، والآخر يوحنا بن حيلان. وتعلم من الحرانـى إسرائيل الأسقف وقويرى، وساروا إلى بغداد، فتشاغل إسرائيل بالدين وأخذ قويرى فى التعليم، وأما يوحنا بن حيلان فتشاغل أيضاً بدينـه، وانحدر إبراهيم المروزى إلى بغداد فأقام بها.

ولاشك أن نوع الدراسـة فـى هذه المدارس لم يخرج عما كان عليه العهد بمدرسة الإسكندرية فى مراحلها الأخيرة كما يقول "ماكس مايرهوف" (١) .

وكان من أهم ما شغل هذه المدرسة هو محاولة التوفيـق بين المسيحية وفلسفة اليونان. كمـا أن شروح فيلون للتوراة وطريقته فـى التأويل كـانت معروفة بين التراث الفكرى الذى انتقل إلى مدرسة أنطاكيا وحران.

وقد أغنانا الفارابى بحديثه السابق عن البحث فى كيفية انتقـال هذه الفلسفة إلـى المسلمين وكيف تأثروا بها، فقد كان هو أحد تلامذتها ثم تولى ريادتها يوما ما.

وليس الفارابى بدعا فى تلمذته على أفكـار اليونـان وفلسفتهم، فلا شك أنـه قد شاركه فى ذلك الكثير عن طريق الكتب التى ترجمت إلى العربية من ذلك.

ثم علينا أن ندرك أن هناك دينا هو الإسلام إلى جانب فلسفة يونانية تـدرس فـى بلاده، وأن هناك مجالس كانت تعقد لتعليم الدين الإسلامى وفهم القرآن، إلى جـانب مجالس أخرى كانت تعقد للفلسفة اليونانية، وأن الجميع كان فى ظل وحـدة سياسية واحدة (٢) .

وإذا كان اختلاف اللغة يمثل حـائلا بين المسلمين وبين مـا يدور فـى مجـالس الفقه، فقد أُزيل هذا الحائل بمجرد نقل كتب اليونان إلى لغة المسلمين، وبذلـك أُتيح

---

(١) انظر ما نقله عنه الدكتور البهى فى كتابه الجانب الإلهى ص ٢١٩.

(٢) المرجع السابق. الصفحة السابقة وما بعدها.

لعدد غير قليل من المسلمين أن يقفوا على مـا يـدور فـى مجـالس التعليم اليونـانى، وأن يشرحوا أفكار اليونان فى لغة عربية ويضيفوا إليها.

وليس من الصعب بعد ذلك أن ندرك أثر الفلسفة فى تراث متـأخرى الكـلام فـى الأُمور الإلهية وكيف اضطرتهم محاولة التوفيق بيـن الفلسـفة والديـن إلـى إخضـاع نصوص القرآن لمفاهيم الفلسفة ومصطلحاتها.

كما نستطيع الآن أن نضع أيدينا على الأُصول الأُولى لمذهب النفـى والتعطيـل وتعلم من المروزى متى بن يونان، وتعلمت (يعنى الفارابى) من يوحنا ابن حيلان، وقرأت عليه إلى آخر كتاب البرهان التحليلات الثانية" [١] .

يقول الدكتور محمد البهى معلقا على النص:

"والفارابى بهذا الحديث أوصل سلسلة الدراسة الفلسفية من بعد ظهـور الإسـلام فى النصف الأول من القرن السابع الميلادى إلـى وقتـه منتصف القـرن العاشـر، أو من القرن الأول الهجرى إلى النصف الأول من القرن الرابـع، أى إلـى مـا بعـد ظهور حركة الترجمة بقرنين تقريبا" [٢] .

ويحدد المسعودى فى كتابه "التنبيه والإشراف" [٣] انتقال مدرسة الإسكندرية إلى أنطاكية بأنه كان فى خلافة "عمر بن الخطاب"، ثم انتقلت بعد ذلك إلـى حـران فـى خلافة المتوكل، وانتهى ذلك فى أيام المعتضـد (حكم من ٢٧٩ ــ ٢٨٩هـ)، إلـى قويرى ويوحنا بن حيلان .. ثم إلى إبراهيم المروزى، ثم محمد بن كرنيب وأبى بشر متى بن يونس تلميذ إبراهيم المروزى إلى أبى نصر الفارابى تلميذ يوحنا بن حيلان.

والذى يهمنا فيما نقله ابن أبى أُصيبعة عن الفارابى، ومـا ذكـره المسـعودى أن الفلسفة اليونانية وتعاليم الأفلاطونية الحديثة قد انتقلت من مدرسـة الإسـكندرية بعـد الفتح الإسلامى إلى أنطاكية وحران، وبقيت تعاليم هذه المـدارس مستمرة فـى ظـل

(١) ابن أبى أصيبعة. عيون الأنباء عن طبقة الأطباء ١٣٤، ١٣٥ ط الوهبية ١١٩٩هـ.

(٢) الجانب الإلهى ٢١٧، ٢١٨.

(٣) التنبيه والاشراف ١٠٠-١٠٧ ط ١٩٣٨م تحقيق عبد الله الصاوى.

الحكم الإسلامى حتى القرن الرابع الهجرى والفارابى هو الذى انتهت إليه ريادة هذه التعاليم يوما ما.

وبينما كانت هذه التعاليم اليونانية فى هذه المدارس، كانت حركة الترجمة قد بدأت منذ عصر أبى جعفر المنصور، وازدهرت فى عصر المأمون فتيسّر لأبناء العربية الوقوف على تعليم هذه المدارس وقراءتها، حتى أصبحوا يوما حملتها وشراحها وظهر أثر ذلك واضحاً فى تفسيرهم. للصفات الإلهية التى كثيرا ما يشير إليها "ابن تيمية"، والتى تسربّت إلى الفكر الإسلامى على يد جماعة من الحكماء والفلاسفة والمعتزلة، والتى دان بها كل من "الفارابى" "وابن سينا" وغيرهما كما قال "سانتلانا"، وعن طريق هذين الفيلسوفين تسرب كثير من الآراء اليونانية إلى المسلمين، فأخذ بها علماءُ الكلام على أنها مذهب صحيح عند العقول، وليس الأمر كذلك.

(أ) دلالة التأويل فى منهج ابن تيمية:

يبدأُ "ابن تيمية" موقفه من التأويل ببيان معانيه المختلفة فبين: أن التأويل قد استعمل فى عصر السلف بمعنى لم يعرف بين علماء الكلام ولا عند غيرهم من المتأخرين، وكان السلف يستعملونه فى معنيين:

الأول: بمعنى الحقيقة الخارجية والأثر الواقعى المحسوس لمدلول الكلمة، وهذا المعنى هو الذى تحدث به القرآن فى كثير من الآيات، فلقد تكررت كلمة التأويل فى القرآن فى أكثر من عشرة مواضع، وكان معناها فى جميع استعمالاتها هو الأثر الواقعى لمدلول اللفظ المستعمل سواء كان ذلك فى الماضى أو فى المستقبل كقوله تعالى حكاية عن المشركين وتكذيبهم لأخبار القيامة والمعاد: **﴿هل يَنْظُرُون إلاَّ تأويله يوم يأتى تأويله يقول الذين نسُوهُ من قبل قد جاءَتْ رُسُلُ رَبّنا بالحق﴾** فالله تعالى يخبرنا أنهم يوم يتحققون من وقوع ما أخبرهم به فى القرآن من جزاء تكذيبهم الرسل يعلمون يقينا أن ما جاءَت به الرسل هو الحق الذى لا ريب فيه، فيقولون: قد جاءَت رسل ربنا بالحق، ووقوع هذه الأخبار يوم القيامة هو تأويل ما أخبر به القرآن من الوعد والوعيد، والجنة والنار، وما يؤول إليه أمر هؤلاء.

وقال تعالى: ﴿بل كذَّبوا بما لَمْ يُحِيطُوا بعلمه ولَمَّا يأتِيهم تأويله﴾ ردًّا على من أنكر القرآن وقال: إن هو إلا قول البشر، لأنهم كذبوا بالقرآن مع عدم علمهم به ولما يأتهم بعد تأويله الذى هو مصيرهم وعاقبة أمرهم، ولكون تأويله لم يأتهم بعد، قالوا: إن "محمداً" قد افتراه من عند نفسه، وسارعوا فى نصب العداءِ له.

وتأويل أخبار القرآن منه ما مضى: كإخباره عن الأُمم الماضية وما حدث لهم من أُمور، ومنه ما سيأتى: كإنبائه عن أحوال القيامة، وما فيها من بعث وحساب وجنة ونار.

والتأويل بهذا المعنى قد استعمل فى نوعى الأسلوب لأن الكلام نوعان :

الأول: إنشاء: وهذا يشتمل على أمور الشريعة من الأوامر والنواهى.

الثانى: إخبار: وهذا يشتمل على إخبار الله عن أُمور الغيب كالقيامة وأحوالها والبعث، ومن هذا الباب الكلام فى الصفات.

وتأويل النوع الأول: هو تنفيذ الأوامر والنواهى، ومن هنا قال السلف: إن السنة هى تأويل الأمر.

وقالت عائشة: (كان رسول الله ـ ﷺ ـ يقول فى ركوعه وسجوده: سبحانك الله وبحمدك، اللهم اغفر لى. بتأول القرآن) تعنى قوله تعالى: ﴿فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا﴾ (1) .

وتأويل النوع الثانى هو عين المخبر به إذا وقع وتحقق وجوده، وليس تأويله فهم معناه، وهذا النوع لا يعلم حقيقته كيفا وقدرا وصفة إلا الله سبحانه وتعالى، لأن الله يقول: ﴿فلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لهم مَن قُرَّةِ أَعْيُن﴾ ويقول: ﴿أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت، ولاأذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر﴾ ولهذا قال ابن عباس: (ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء) فإن الله أخبر أن فى الجنة خمرا

(1) الحديث جاء فى البخارى ٢-١٥٩ "كتاب الصلاة باب التسبيح والدعاء فى السجود" مسلم ٢-٥٠، الدارمى "كتاب الصلاة" ١٣٠، للترمذى ص ٦٥، ابن ماجة ١-٢٦٤، النسائى ٢-١٤٩، ابن حنبل ١-٢٨٨، أبو داود ٢٩، النسائى ٢-١٤٩.

ولبنا وعسلا، ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأشياء ليست مماثلة لحقيقة ما نراه منها في الدنيا، بل بينهما تباين عظيم مع وجود نوع من التشابه في الأسماء فقط، وذلك من قبيل المواطأة أو المشاركة الأسماء، ولكن هناك خاصية لتلك الحقائق في ذاتها لا سبيل لنا إلى إدراكها في الدنيا لعدم وجود نظيرها عندنا ومعرفة كيفية هذه الحقائق على ما هي عليه هي تأويل ما أخبر الله به في القرآن، وهذا هو التأويل الذي اختص الله بعلمه، والذي جعله "ابن تيمية" محرما على العلماء حيث قال سبحانه: ﴿ **وما يعلم تأويله إلا** ا ﴾ ولكن ينبهنا "ابن تيمية" إلى أن عدم علمنا بحقائق هذه الأشياء في ذاتها لا ينفي علمنا بمعنى الخطاب الذي خوطبنا به في ذلك، لأن هناك فرقا كبيرا بين علم المعنى وبين علم التأويل" (١) .

ويبين ابن تيمية أن هناك معنيين آخرين للتأويل هما:

١- استعماله بمعنى التفسير والبيان.

٢- استعماله بالمعنى المحدث، وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ لدليل يقترن به مع قرينة مانعة من المعنى الحقيقي (٢).

ولقد سبق أن أوضحنا القول في هذين المعنيين، وأُحب أن أُضيف هنا أن التأويل بمعناه المحدث هو الذي يتحدث به الفقهاءُ ورجال الأصول في مسائل الخلاف، وهو الذي يستعمله المتكلمون في تأويل آيات الصفات، وهو الذي تحدث به الغزالي في "إلجام العوام" و"فيصل التفرقة"، و"قانون التأويل"، و"الإحياء".

وتحدث به ابن رشد في "فصل المقال"، و"مناهج الأدلة" وتحدث به الرازي في "نهاية العقول" و"المطالب العالية" و"أساس التقديس" و "معالم أُصول الدين" "ومحصل أفكار المتقدمين".

كما أُحب أن أُشير إلى أن التأويل بهذا المعنى المحدث لا أصل له في كتب اللغة المتقدمة، كما سبق بيان ذلك، ولم يتخاطب به المتقدمون، وهذا يبين لنا أن

(١) رسالة الإكليل لابن تيمية: ١٠-١٢، ٢٣ -٢٤، سورة الإخلاص ١٠٤-١٠٥.

(٢) مجموعة فتاوى ٥-٣٥، مناظرة في العقيدة الوسطية ٤٠٧-٤١٣ ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن مجموعته. رسالة الإكليل ٢٢-٢٣.

استعمال التأويل بهذا المعنى المتأخر ظهر وشاع فى جو بعيد عن المجال اللغوى، وإذا جاز لنا أن نعتبر هذا من قبيل التطور اللغوى فلا يجوز أن نجعل هذا المعنى المحدث الذى تطورت إليه الكلمة هو نفس معناها المتقدم المستعمل فى الكتاب والسنة.

بعبارة أُخرى: لايجوز أن نجعل المعنى الثالث للتأويل ـ وهو المعنى الحدث ـ هو نفس المعنى الذى تحدث به القرآن وهذا هو الخطأ الذى وقع فيه المتكلمون والفلاسفة، حيث جعلوا هذا المعنى المحدث هو نفس المعنى الذى تحدث به القرآن وهذا خطأ عظيم. إذ الصواب فى ذلك والأولى عقلا أن نجعل لكل عصر لغته التى يعبر بها عن حاجاته وقضاياه التى يعيشها وأن نفسر ألفاظ تلك اللغة فى ضوءِ العرف اللغوى العام للمجتمع الذى يتحدث بها.

لقد اعتسف الفقهاءُ والمتكلمون القولِ، حين فهموا التأويل فى كتاب الله بهذا المعنى المتأخر، وصرفوا كثيرا من آيات القرآن عما دلت عليه من معان مرادة لله بدعوة التأويل، وبدعوى أنهم من الراسخين فى العلم الذين يعلمون تأويل القرآن، وفتحوا بذلك باب التحريف فى آياته، والإلحاد فى معانيه فأوجدوا اللغة مدخلا وللمضلين مقالا.

ولقد ساعد على شيوع هذا ما قام به علماءُ البلاغة العربية من دراسة لأساليب المجاز والكناية والاستعارة فى القرآن وخاصة بعد تعريب كتب الفرس واليونان، وحاولوا تخريج آيات القرآن على هذا اللون من الدراسة التى لم تظهر إلا بعد القرن الرابع الهجرى، ولم يتردد "ابن تيمية" فى تسمية التأويل بهذا المعنى تحريفا وتبديلا لكتاب الله، ويسمى أصحابه هم أهل التحريف والتبديل بل الذين فتحوا الباب على مصراعيه للفلاسفة والباطنية والقرامطة لحمل كلام الله ورسوله على معانيهم واصطلاحاتهم التى ضللوا بها المسلمين، ومن أجل هذا حارب "ابن تيمية" التأويل بهذا المعنى بكل ما أُوتى من حجة وبرهان ولقى فى سبيل ذلك من الأذى ما جعل حياته كلها وقفا على الدفاع عنها.

هذه هى معانى التأويل الثلاثة كما وضحها "ابن تيمية" فى كثير من كتبه وكما أسس عليها منهجه الفكرى العام فى نقاشه لخصومه.

والحق أقول: لم أجد ــ فيما قرأت ــ أحدا عالج قضية التأويل بهذا المنطق الواضح قبل "ابن تيمية".

كما لم أجد من تفطن إلى ما فى هذا اللفظ من إجمال ثم وضح مجمله وبين مبهمه غير "ابن تيمية" ومن تأثر بمنهجه فى ذلك من أمثال "ابن قيم الجوزية"، وصاحب تفسير المنار "رشيد رضا" وتلاميذ ابن تيمية من بعده.

لقد تأمل "ابن تيمية" مقالات المتكلمين والفلاسفة، والصوفية والباطنية والشيعة، فوجد عند جميعهم مقالات لا أصل لها فى كتاب ولا سنة فى حين أن جميعها تشدد فى الانتساب بمقالاتها إلى الكتاب والسنة، وزاد فى روعه أن كان منطق الكتاب والسنة نقيض ما يقول هؤلاء، وكان القول بالتأويل هو سبيلهم الوحيد لإظهار هذه المقالات بين المسلمين، ثم تلقاها عنهم المسلمون بحسن الظن بهم، ولم يتنبه أحد إلى خطورتها ولذلك لا نعجب من "ابن تيمية" حين يكرر مدلولها وصرف الشريعة عن أغراضها. ولخطورة التأويل عنده نجده يخصه بمؤلَّف خاص "رسالة الإكليل فى المتشابه والتأويل" هذا بالإضافة إلى أنه ناقش القضية بالتفصيل فى أهم مؤلفاته "العقل والنقل" بل إن الكتاب كله يعالج قضية التأويل، وما تفرع عنها من آراء وقضايا، وكثيرا ما جرح شخصيات لها مكانتها فى نفوس الناس من أمثال الفارابى، وابن سينا، وابن رشد من الفلاسفة، والغزالى والرازى وغيرهما من المتكلمين، وناقش منطق هؤلاء جميعاً فى هدوء العالم الواثق مما يقول، وبين لهؤلاء أن التأويل الذى وضعوا القوانين له غير التأويل الذى تحدث به القرآن وتخاطب به السلف والتابعون [1].

ومن خلال نظرتنا إلى تقسيم "ابن تيمية" لمعانى التأويل نستطيع القول بأنه لم يرفض التأويل بمعناه المطلق، وإنما رفض منه المعنى الحادث المتأخر، الذى لا أصل له على ألسنة الرواة ولا فى عصر الاستشهاد.

---

(١) انظر فى التأويل عند ابن تيمية: سورة الإخلاص ٧٦، الرسالة الدميرية، ٥٧، العقيدة الحموية، ١٩ ـ ٢١، مجموع فتاوى الرياضة ٣٥/٥ ومواضع أخرى منه مناظرة العقيدة الواسطية ٤٠٧-٤١٣، العقل والنقل ٤/١-٦ ومواضع أخرى منه، مقدمة فى أصول التفسير ط السلفية، رسالة الإكليل فى المتشابه والتأويل.

أما المعنى الأول الذى تحدث به القرآن الذى يعنى "حقيقة الأُمـور ومآلهـا" فهذا مما اختص الله بعلمه فلا يجوز القول به. ولا يحل لأحد أن يدعـى العلـم بـه لأنـه غيب لا يعلمه إلا الله.

أما المعنى الثانى الذى تحدث به السلف وهو التفسير والبيان، فهذا هو مطلـوب القرآن من المسلم وهو ما حث عليه "ابن تيمية" وكان له ذلك منهج خاص أوضحـه فيما بعد.

(ب) مدلول التأويل فى آية آل عمران :

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَـابِ وَأُخَرُ مُتَشَـابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَـمُ تَأْوِيلَـهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾.

لتحديد سبب نزول هذه الآية مدخل كبير فى تحديد معنى التأويل فيهـا، ولتحديد معنى التأويل فيها مدخل كبير فى تحديد الوقف فيها، وهل هـو علـى لفظ الجلالـة؟ أوعلى الراسخين فى العلم؟

سبب النزول:

ذكر الشيخ "محمد رشيد رضا" قولين فى سبب نزول هذه الآية [1]:

الأول: أنها نزلت فى جماعة من اليهود سـألوا الرسـول ــ ﷺ ــ عـن حـروف المعجم التى افتتحت بها بعض سور 'القرآن' آملين من وراءِ ذلك تأويل عدد هذه الحروف ليعرفوا مدة بقاءِ الإسلام وأهله تبعا لنظامهم فى حساب الحروف.

وهذا الرأى هو الذى ارتضاه من قبل ابن جريـر الطـبرى فـى سـبب الـنزول إذ يقول: "وكان قوم من اليهود علـى عهد رسـول اللـه ــ ﷺ ــ كياسر بـن أخطـب، وحيى ابن أخطب، طمعوا أن يدركوا من قبلهـا مـدة بقـاءِ الإسـلام وأهلـه، ويعلمـوا نهاية محمد وأُمته، فأكذب الله أُحدوثتهم بذلك، وأعلمهم أن ما ابتغوا علمه من ذلـك

(١) تفسير المنار ٣-١٨٠.

من قبل هذه الحروف المتشابهة لا يدركونه ولا من قبل غيرها، وأن ذلك لا يعلمه إلا الله" (١) .

وهذا قد حكاه الطبرى عن "جابر بن رئاب" وهو عنده أشبه بتأويل الآية .. لأن القرآن إنما أُنزل بيانا وهدى للعالمين، وغير جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه، ولا أن يكون فيه ما بهم إليه حاجة، ثم لا يكون لهم إلى علم تأويله من سبيل.

وإذا كان الأمر كذلك، فكل ما فى القرآن بالخلق حاجة إلى معرفته، وإن كان فى بعضه ما ليس لبعضهم حاجة إليه، وذلك كقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ الأنعام ١٥٨.

فأعلم النبى أُمته أن تلك الآية التى أخبر الله عباده عنها إذا جاءت لم ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل حدوث تلك الآية ـ وهى طلوع الشمس من مغربها ـ فالذى كان للعباد حاجة إلى بيانه من ذلك هو علمهم بوقت نفع التوبة ببيان صفتها لهم من غير تحديد لها بعدد السنين والشهور والأيام، وذلك قد بينه الله لهم لدلالة الكتاب، وأوضحه لهم على لسان رسوله ـ ﷺ ـ مفسرا وموضحاً.

وأما الذى لا حاجة بهم إلى علمه من ذلك هو العلم بمقدار تلك المدة، ووقت حدوثها ومتى تقع تلك الآية التى أخبر الله عنها فى كتاب، فإن علم ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه فى دين ولا دنيا، وذلك هو العلم أو التأويل الذى استأثر الله بعلمه دين ولا دنيا، وذلك هو العلم أو التأويل الذى استأثر الله بعلمه دون خلقه وحجبه عمن سواه.

وهذه الأُمور وما أشبهها هى التى طلب اليهود معرفتها فى مدة محمد ـ ﷺ ـ من قبل علمهم بتلك الحروف التى بدئت بها بعض سور القرآن، وعلى ضوء موقف الطبرى من سبب النزول يمكن تحديد رأيه فى معنى المتشابه المذكور فى الآية بأنه أوائل السور المفتتحة بحروف الهجاء مثل: "الر". الم "المبدوءة بحروف المعجم ليعرفوا منها" مدة بقاء الإسلام على وجه الحقيقة فتكون الآية "كهيعص". "حم" حم عسق" وعلى ذلك فإن مراد اليهود كان معرفة تأويل أوائل السور المبدوءة

(١) تفسير الطبرى ٦-١٨٠ -٢٩٠.

بحروف المعجم ليعرفوا منها مدة بقاء الإسلام على وجه الحقيقة فتكون الآية على هذا قد نزلت فى موقف اليهود من معرفة تأويل متشابه القرآن.

الثانى: أنها نزلت فى وفد نجران عندما وفدوا إلى رسول الله ـ ﷺ ـ وناظروه فى أمر المسيح، ثم دعاهم الرسول إلى المباهلة المذكورة فى سورة "آل عمران" آية رقم ٦١: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾.

يقول ابن "تيمية" مؤيدا هذا الرأى: "ولهذا عامتها" أى سورة آل عمران فى أمر المسيح، وذكروا أنهم احتجوا بما فى القرآن من "إنا ونحن" ونحو ذلك على أن الآلهة ثلاثة فاتبعوا المتشابه، وتركوا المحكم الذى فى القرآن من آيات التوحيد مثل: قل هو الله أحد .. ابتغاءَ الفتنة وابتغاءَ تأويله، فإنهم قصدوا بذلك الفتنة، وهى فتنة القلوب بالكفر ابتغاءَ تأويل لفظ "إنا ونحن" على أن الآلهة ثلاثة، وما يعلم تأويل هذه الأسماء إلا الله، لأن هذه الأسماء إنما تقال لمن له أعوان، إما شركاء له، وإما مماليك له مختصون بتنفيذ أوامره ولهذا صارت متشابهة، فإن الذى معه شركاء يقول: فعلنا كذا، ونحن نفعل كذا، وهذا ممتنع فى حق الله تعالى لأنه لا شريك له فى ملكه والذى له مماليك ومطيعون يطيعونه كالملك يقول: فعلنا كذا أى أنا فعلت بأهل ملكى كذا.

وهو سبحانه يدبر أمر العالم من السماء إلى الأرض بنفسه وملائكته التى هى رسله فى خلقه وهو سبحانه أحق من قال "إنا ونحن" بهذا الاعتبار "ولله المثل الأعلى" فأما من سواه فليس له ملك تام، ولا أمر مطاع فهو المستحق أن يقول "إنا ونحن".

وتأويل ذلك معرفة ملائكته وصفاتهم وأقدارهم وكيف يدبر بهم أمر هذا الكون وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إلا هُوَ﴾، فتأويل هذه المتشابهات لا يعلمها إلا الله وإن علمنا نحن تفسيرها ومعناها الذى خوطبنا به فى القرآن، لكن لم نعلم تأويله ومصيره وعاقبة أمره (١).

---

(١) انظر تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية: ١١١ ط المنبرية.

ومما يرجح الرأى الثانى فى سبب نزول الآية: أن السؤال الذى حكاه "الطبرى" عن اليهود كان فى مقدم النبى - ﷺ - إلى المدينة، وصدر "سورة آل عمران" نزل متأخرا لما قدم وفد نجران.

يقول ابن تيمية: "وهذا ثابت بالنقل المستفيض، ثم إن حروف المعجم ودلالة ذلك على بقاءِ هذه الأُمة ليس هو من تأويل القرآن فى شىءٍ .. بل دعوى دلالة الحروف على ذلك باطلة" (١) .

ولا يعنينا كثيرا أن نعرف هنا كل تفصيلات الموقف بقدر ما يعنينا معرفة أنه موقف شبهة ورد على الرسول وكان سبب إثارته هو فتنة القلوب المؤمنة سواءٌ كان ذلك من اليهود فى سؤالهم عن تأويل الحروف، أو من النصارى الوافدين ومناظرتهم الرسول فى أمر المسيح.

وسواءٌ صح هذا السبب أو ذاك فإن التأويل المسئول عنه من قبل أى منهما هو الحقيقة والمآل والمصير لما سئل عنه.

فإذا صح أنها نزلت فى اليهود، فمقصدهم من سؤالهم عن تأويل الحروف هو معرفة حقيقة المدة التى ستمكثها أُمة محمد ﷺ.

وإذا صح أن الآية نزلت فى وفد أهل نجران فإنهم أيضاً يدعون معرفة حقيقة التأويل المراد من قوله ﴿إِنَّا وَنَحْنُ﴾ الواردين فى القرآن وتأولوا ذلك على أن الآلهة ثلاثة.

فدلالة التأويل فى الآية على أن المراد من القولين هو الحقيقة الخارجية والمدلول الواقعى للفظ وليس معناه التفسير والبيان، كما لا يمكن بحال ما حمله على المعنى الثالث الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر.

ومما يؤكد استعمال التأويل فى هذه الآية بمعنى الحقيقة والمآل: أن ابن عباس لما قرأ الآية: ﴿ مِنه آيات مُحْكَمَاتٌ هنَّ أُمُّ الكتاب وأُخَرُ مُتَشَابهات...﴾ إلى قوله: ﴿وابتغاء تأويله﴾. قال "إنه الأجل الذى أرادت اليهود معرفته من انقضاءِ أمر محمد وأُمته".

---

(١) انظر فى ذلك تفسير المنار ٣-١٨٠.

وروى عن السدى أنه قال: "عواقب القرآن" ولذلك كانت خاتمة الآية تقول: "وما يعلم تأويله إلا الله".

يقول ابن جرير الطبرى: يعنى جل ثناؤه بذلك: وما يعلم وقت قيام الساعة وانقضاءَ مدة أجل محمد وأُمته وما هو كائن إلا الله دون من سواه من البشر الذين ابتغوا إدراك علم ذلك من قبل الحساب والتنجيم والكهانة.

ويحسم "ابن تيمية" الموقف باستقراء جميع الآيات التى استعملت فيها كلمة التأويل، ووقف على معناها من خلال أقوال السلف فيها فلم يجد هناك فرقا أواختلافا بين آية وأُخرى بل كان معناه فى جميعها ما نبهت عليه العرب فى استعمالاتها من أنه من: آل، يؤُول إذا عاد ورجع، ومنه: المآل والمرجع.

وإذا كان هذا هو معنى التأويل فى كل آيات القرآن فلم يتردد "ابن تيمية" فى القول بأن التأويل فى آية "آل عمران" هو المآل والمرجع والمَصير لأخبار القرآن؟

وإنما احتجنا هنا إلى مزيد فى القول أكثر مما فعلنا بالنسبة إلى الآيات الأُخرى لأن تحديد معنى التأويل فى هذه الآية هو الذى يحدد لنا الوقف فى الآية وهل هو على لفظ الجلالة؟ أو على الراسخين فى العلم؟

وتظهر أهمية تحديد الوقف بتحديد معنى التأويل المقصود فيها: هل هو التفسير والبيان؟ أم هو الحقيقة والمآل؟

فإذا كان الوقف على لفظ الجلالة فهل لنا أن نقول إن الراسخين فى العلم لا يعلمون تفسير القرآن ولم يفهموا معناه؟ ومن هنا فإن معنى التأويل على هذا الرأى هو عواقب ما أخبر به القرآن وهو غيب لا يعلمه إلا الله وإذا جعلنا الوقف على الراسخين فى العلم، فهل معنى ذلك أنهم يعلمون حقائق الأُمور الغيبية التى استأثر الله بعلمها؟ فى الوقت الذى أخبرنا القرآن بأنه: ﴿لا يَعلَمُ مَنْ فِي السَّموَاتِ وَالأَرضِ الغَيْبَ إِلاَّ ا﴾ وأن: ﴿عِندهُ مَفَاتِحُ الغَيْبِ لاَ يَعلمُها إلاَّ هُوَ﴾ ولذلك تحتم أن يكون معنى التأويل على هذا الرأى الأخير هو التفسير والبيان لأن ذلك مما يعلمه الراسخون فى العلم.



ولقد جزم "ابن تيمية" بأن الوقف في الآية على لفظ الجلالة، بناءً على أن التأويل المذكور فيها هو معرفة حقائق الأمور الغيبية التى استأثر الله بعلمها، ولا يجوز القول بالوقف على الراسخين فى العلم لأن حقائق ما أخبر الله به لا يعلمها كيفا وقدرا إلا الله.

أما من قال بالوقف على الراسخين فى العلم، فهذا يجوز على أن يكون معنى التأويل المذكور: هو تفسير القرآن وبيان معناه كما سبق، غير أن سياق الآية يتطلب المعنى الأول، ويسوق "ابن تيمية" الدليل، تلو الدليل على أن المراد بالتأويل المذكور فى القرآن هو الحقيقة والمآل وعواقب الأمور.

فقد روى أبو الأشهب عن الحسن والربيع عن أبى العالية أن هذه الآية قرئت على ابن مسعود: ﴿يأَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا عَلَيْكُم أَنفُسَكُم لاَ يَضُرُّكُم مـن ضَلّ إذا اهْتَدَيْتُم﴾ قال ابن مسعود: ليس هذا بزمانها، قولوها ، ما قبلت منكم، فإذا ردت عليكم فعليكم أنفسكم، ثم قال: إن القرآن نزل حيث نزل، فمنه آى قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن، ومنه آى وقع تأويلهن على عهد النبى ـ ﷺ ـ ومنه آى وقع تأويلهن بعد النبى بيسير، ومنه آى يقع تأويلهن يوم القيامة، ما ذكر من الحساب والجنة والنار فما دامت قلوبكم وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوه شيعا ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا وأنهوا، فإذا اختلفت القلوب والأهواءُ وألبستم شيعا وذاق بعضكم بأس بعض فأمرؤٌ ونفسه فعند ذلك جاءَ تأويلها" (1) فابن مسعود قد استعمل التأويل هنا بمعنى وقوع المخبر به ووجوده خارجا سواءٌ كان ذلك فى الماضى كالقصص التى أخبرنا بها القرآن، أو فى المستقبل كأخبار القيامة والجنة والنار.

(ج) موقفه من متشابه القرآن:

سبق أن تكلمنا عن المحكم والمتشابه، وفصلنا القول فى معنى كل منهما، وأود هنا أن أُشير إلى موقف "ابن تيمية" من متشابه القرآن، وهل الراسخون فى العلم، يعلمون معنى المتشابه أم يفوضون العلم فيه إلى الله ؟

---

(1) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ١٠٧، تفسير الطبرى ١١-١٤٤ ط دار المعارف.

وهنا لابد أن ندرك العلاقة القوية بين موقف "ابن تيمية" من متشابه القرآن وبين رأيه فى الوقف فى سورة "آل عمران" ومعنى التأويل فيها، وسبق أن وضحنا أنه يقول: بالوقف على لفظ الجلالة إذا كان معنى التأويل المذكور فى الآية هى معرفة الأُمور الغيبية التى استأثر الله بعلمها.

غير أن بعض العلماء من المتأخرين يرى: أن الوقف على الراسخين فى العلم بدون تفسير لمعنى التأويل المذكور فى الآية، ويجعل الواو للعطف وليست للاستئناف، وبعضهم يجعل الوقف على لفظ الجلالة والواو للاستئناف بدون تفصيل لمعنى التأويل أيضا.

وحسما لهذا الخلاف علينا أن نحدد أسبابه ونبين نتائجه، لأن تحديد المشكلة هو نصف حلها، ولو عدنا بذاكرتنا إلى ما سبق، نجد أن السلف كانوا يستعملون التأويل بمعنيين:

أحدهما: بمعنى التفسير والبيان. والآخر: بمعنى المآل والعاقبة.

وقد استعمل القرآن التأويل بالمعنى الثانى فى سورة "آل عمران" كما سبق، والسؤال الآن هو: إذا كان التأويل فى الآية بمعنى معرفة مآل أخبار القرآن وعواقب أمره، فهل يجوز القول بأن الراسخين فى العلم يعلمون هذه الأُمور على سبيل الكنه والحقيقة؟

وهذه الآية، سواءٌ نزلت بمناسبة وفد نجران، أو نزلت فى اليهود فإن هؤُلاء أوأُولئك كانوا يريدون معرفة تأويل الآية ابتغاءَ الفتنة وابتغاءَ تأويله، فرد الله زعمهم بأنه لا يعلم تأويل ذلك إلا الله، فنفى علم تأويل القرآن عما سوى الله، ينص على أن المراد بتأويل ذلك معرفة حقائق القرآن وما أخبر به، فلابد من الوقف على لفظ الجلالة.

ولما كان التأويل مستعملا بين السلف بمعنى التفسير والبيان، قال بعضهم بالوقف على الراسخين فى العلم، وهو يريد بالتأويل تفسير الآية وبيان معناها، وكلا الرأيين مصيب فيما ذهب إليه، لأن أصحاب القول بالوقف على لفظ الجلالة، يستبعدون أن يكون هناك بشر يشارك الله فى علم غيبوبة.

وأصحاب القول بالوقف على "الراسخين فى العلم" يستبعدون أن يكون تفسير القرآن وبيان معناه، لا يعلمه إلا الله، فى الوقت الذى أُنزل فيه القرآن ليفهم ويتدبر.

ثم جاءَ المتأخرون من علماء الكلام والفقه والتفسير، فوجدوا بين أيديهم روايات مختلفة عن السلف، كل يختار رأيا فى الوقف، ولم يتنبهوا إلى مأخذ كل رأى، والأصل الذى بنى عليه فصوروا المسألة على أنها مسألة خلاف ونزاع بين السلف، وليس الأمر كذلك.

وكان عليهم أن يمعنوا النظر أكثر وأكثر، فإن المسألة ليست محل نزاع بين السلف لو عرف مأخذ كل رأى وأصل كل قول، فإن جميع الأقوال التى رويت على أن الوقف على لفظ الجلالة محمول على أن المراد بالتأويل فى الآية عواقب أخبار القرآن ومصائرها، وجميع ما روى على أن الوقف على (الراسخون فى العلم) محمول على أن التأويل المذكور هو التفسير والبيان.

وبهذا يزول الإشكال والاشتباه الذى نشأ بين المتأخرين لعدم تفرقتهم بين معنى الآية وبين تأويلها، وعدم إدراكهم ما قد يترتب على إهمال التفرقة بين المعنيين، من آراء ربما قد أحجموا عنها لو تنبهوا إلى ذلك.

تعرض "ابن تيمية" لهذه المشكلة التى فرقت كلمة العلماء، ووضع يده على بدايتها متعمقا فى أسبابها، باحثا عن نتائجها، متسائلا أمام عقله: هل يجوز عقلا أن يتكلم الله بكلام لا معنى له عند المخاطب ؟

وهل يجوز كذلك أن يقول الرسول لأُمته: إن ربكم قد خاطبكم بكلام ولا يعلم معناه إلا هو؟

وهل يجوز أن يقول لهم: إن القرآن أُنزل ليتدبر فى الوقت الذى لا يعلم معناه إلا الله ؟

إن المشكلة تزداد خطورة فى نظر "ابن تيمية" حين يرى أن وظيفة الرسول هى البلاغ الموصوف بأنه بلاغ مبين، وأن وظيفة القرآن أنه أنزل ﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَىْءٍ وَهُدىً ورَحمة﴾، ثم يكون الرسول نفسه لا يفهم ما يتكلم به، بدعوى أنه لا يعلم تأويله إلا الله.

أليس فى ذلك قدح فى وظيفة الرسول؟ أليس ذلك قدحا فى وظيفة القرآن؟

لعل هذه المشكلة كانت سببا فى أن "ابن تيمية" قد خصص حياته لمعالجتها من قريب أو من بعيد، فهو إن خاض غمار الفلسفة أو علم الكلام، أو ناقش الفقهاء والصوفية، فسلاحه فى كل ميدان هو آيات الكتاب الكريم أو حديث الرسول الصحيح، لأنه ليس هناك آية لا معنى لها أو مصروفة عن ظاهرها، بل كل آيات القرآن واضحة فى معناها وليس هناك لبس ولا خفاءٌ، ولقد تتبع "ابن تيمية" أقوال السلف تتبع الخبير بمصادرها، واضعا أدلة هؤلاء وهؤلاء أمام عقله، مرجحا ومفندا وجه الصواب أو الخطأ فى هذا الرأى أو ذاك.

فلقد استدل من ذهب إلى أن الوقف على لفظ الجلالة بما روى عن عائشة وابن عباس فيما رواه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أنها قالت: (كان رسوخهم فى العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه ولم يعلموا تأويله).

وبما روى عن أبى سهيل أنه قال: "إنكم تصلون هذه الآية وإنها مقطوعة وما يعلم تأويله إلا الله .. فانتهى علم الراسخين فى قولهم آمنا به كل من عند ربنا"، وروى مثل ذلك عن عمر بن عبد العزيز، وعن مالك (1).

أما من ذهب إلى أن الوقف على قوله: (والراسخون فى العلم) فاستدلوا بما روى عن ابن عباس أنه قال: (أنا ممن يعلمون تأويل القرآن). وأنه قال: (أنا من الراسخين فى العلم).

وروى مثل ذلك عن مجاهد. والربيع بن أنس. ومحمد بن جعفر بن الزبير (2).

ويقرر "ابن تيمية" أدلة الفريقين المتنازعين فى هذه المسألة تقريرا بارعا ثم يقول: "فصارت مسألة نزاع بين المتأخرين، فترد إلى الله ورسوله".

ثم يرجع إلى موقف السلف حسبما يراه هو، فيجدهم قد تكلموا، فى معنى كل آية ولم يستثنوا آية كفوا عن بيان معناها لأنه متشابهة أو لا معنى لها، ولم يكن

---

(1) تفسير الطبرى ٦-١٧٠ ط دار المعارف.

(2) المصدر السابق، ابن تيمية. تفسير سورة الإخلاص ص ١٢٠.

بينهم خلاف فى هذه المسألة، وإنما نشأ الخلاف بين المتأخرين بسبب خطئهم فى فهم معنى التأويل فى الآية المذكورة، ونتج عن ذلك أن صوروا المسألة على أنها مسألة خلاف بين السلف، واعتقد كل منهم رأيا دافع عنه بما شاءَ من أدلة وبراهين، مدعيا أن ما يراه هو موقف السلف.

ويتأمل "ابن تيمية" موقف نفاة العلم عن الراسخين فى العلم، أو بمعنى آخر من يقول إن الرسول ـ ﷺ ـ حين نزلت هذه الآية قال لعائشة: (أُولئك الذين سمى الله فاحذروهم). وفى رواية: (فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فاحذروهم) (١).

وبأن عمر بن الخطاب ضرب "صبيغا بن عسل" لما سأله عن آية متشابهة، وبأن السلف قد تناهوا عن الخوض فى متشابه القرآن.

ويرى "ابن تيمية" أن هذا الموقف من الرسول ومن "عمر" إنما كان بسبب القصد الفاسد من مثيرى الفتن بين صفوف المسلمين، فالآية الكريمة قد بينت أن اليهود والنصارى يتبعون المتشابه لغرضين اثنين:

الأول: ابتغاءَ الفتنة وإثارتها بين المسلمين.

الثانى: ابتغاءَ تأويل القرآن على أن الآلهة ثلاثة، أو معرفة مدة أجل محمد وأُمته. ولهذا حذر الرسول المسلمين منهم قائلا: (أُولئك الذين سمى الله فاحذروهم).

وأيضاً فإن صبيغا لما سأل عمر بن الخطاب إنما كان يقصد الفتنة وتشكيك المسلمين فى القرآن، فقد كان يورد على المسلمين إشكالات عديدة: ماذا أُريد بكذا فى هذه الآية وفى غيرها؟ وغرضه التشكيك والطعن، وليس غرضه الهداية والإرشاد، ولهذا ضربه عمر لقصده الفاسد.

أما من سأل عن معنى الآية ـ محكمة أو متشابهة ـ ليقف على معناها ويزيل ما عرض له من شبهة وهو عالم بالمحكم متبع له ومؤمن به، ولا يقصد من وراءِ ذلك فتنة ولا تشكيكاً فى كتاب الله، فهذا لم يذمه الرسول. وهكذا كان موقف

(١) حديث ورد فى البخارى ٦-٧١ ط المنيرية. وفى الترمذى ١١-١٤، صحيح مسلم ٤-٢٠٥٣ (كتاب العلم)، أبو داود ٤-١٩٨، (كتاب السنة)، الدرامى ١-٥٥ المقدمة.

الصحابة والتابعين، فلقد روى عن "معاذ بن جبل" أنه قال: "يقرأ القرآن رجلان: فرجل له فيه هوى ونيّة، يفليه فلى الرأس يلتمس أن يجد فيه أمرا يخرج به على الناس، أُولئك شرار أُمتهم، أُولئك يعمى الله عليهم سبل الهدى، ورجل يقرأه ليس له فيه هوى ولا نيّة، يفليه فلى الرأس، فما تبين له منه عمل به، وما اشتبه عليه وكله إلى الله، ليتفقهن أُولئك فقها ما فقهه قوم قط، حتى لو أن أحدهم مكث عشرين سنة فليبعثن الله له من يبين له الآية التى أشكلت عليه، أو يفهمه إياها من قبل نفسه" (١).

والصواب فى هذه الآية كما يرى ابن تيمية، أن نجعل الواو للعطف من قبيل عطف المفرد على المفرد، ويكون الراسخون فى العلم يعلمون معنى المتشابه من القرآن، ومن جعل الواو للاستئناف ووقف على لفظ الجلالة، فهذا جائز أيضاً ويكون التأويل المنفى علمه عن الراسخين غير التأويل الذى يعلمونه.

أما من جعل التأويل بمعنى التفسير والبيان ووقف على لفظ الجلالة، فهذا غير جائز، بل هذا خطأً محض، لأنه ما من قول يدعى أن هذه الآية أو تلك من المتشابه الذى لا يعلم معناه إلا الله، إلا وقد تكلم السلف فى بيان معناها، والمتأخرون أنفسهم لم يكفوا عن آية ما، لأنها متشابهة لا يعلم معناها إلا الله.

ويتتبع "ابن تيمية" أقوال العلماء فى معنى الآيات المتشابهة، فلا يجد رأيا منها إلا وقد بيّن السلف معناه ووضحوه.

فإذا جعلنا المتشابه هو المنسوخ كما روى ابن مسعود وابن عباس وقتادة والسدّى وغيرهم، علمنا يقينا أن العلماء يعلمون معنى المتشابه لأنهم يعلمون معنى المنسوخ سواء كان منسوخا لفظه أو لفظه ومعناه. وهذا يدل على خطأ من قال عن ابن عباس وابن مسعود أن الراسخين فى العلم، لايعلمون معنى المتشابه.

وإذا جعلنا المتشابه أخبار القيامة وما فيها، فمعلوم بين المسلمين أن وقت قيام الساعة وحقيقة أمرها لا يعلمه إلا الله، لكن ذلك لا يدل على أننا لم نفهم معنى الخطاب الذى خوطبنا به فى ذلك. والفرق واضح بين معرفة الخبر وبين معرفة الحقيقة المخبر عنها.

---

(١) ابن تيمية تفسير سورة الإخلاص ١٢٣، ورسالة الإكليل فى المتشابه والتأويل.

وإذا جعلنا المتشابهات أوائل السور المفتتحة بحروف المعجم، فهذه الحروف ليست كلاما تاماً مكوّنا من الجمل الإسمية والفعلية، ولهذا فلم تعرب، لأن الإعراب جزءٌ من المعنى، بل ينطق بها موقوفة كما يقال ا. ب. ت، ولهذا تكتب فى صورة الحروف المتقطعة لا بصورة اسم الحرف.

يقول ابن تيمية: "فإذا كان على هذا كل ما سوى هذه محكما، حصل المقصود، فإنه ليس المقصود إلا معرفة كلام الله وكلام رسوله".

وإذا قيل: إن المتشابه آيات الصفات، فمعلوم بين المسلمين أنهم يفهمون من صفة الرحمة معنى غير صفة القدرة، وإنما نفى السلف علمهم بكيفية هذه وتلك، وجهلهم بكيفية الصفة، لا ينفى علمهم بمعناها (١) .

ويحرص "ابن تيمية" على تأكيد القول بأن السلف قد فهموا معنى ما خوطبوا به فى كتاب الله. وأبو حامد الغزالى قد ذكر فى "الإحياء" "أن الرسول ــ ﷺ ــ كان كثيرا ما يردد الآية أكثر من مرة ، متأملا فى معناها" (٢) .

وجعل من آداب التلاوة التدبر "لأن المقصود من التلاوة التدبر ... قال علىّ ﷺ: لا خير فى عبادة لا فقه فيها، ولا فى قراءة لا تدبر فيها. ومن آدابها التفهم: وهو أن يستوضح من كل آية ما يليق بها.

وعقد فصلا خاصا فى كتاب "آداب التلاوة" عن ذم قراءَة الغافلين. ويقول فى ذلك: "وتلاوة القرآن حق تلاوته هو أن يشترك فيه اللسان والعقل والقلب، فحظ اللسان تصحيح الحروف بالترتيل، وحظ العقل تفسير المعانى، وحظ القلب الاتعاظ والتأثر بالانزجار والائتمان، فاللسان يرتل، والعقل يترجم، والقلب يتعظ" (٣) .

---

(١) ابن تيمية. تفسير سورة الإخلاص ١٤٣ وما بعدها، العقل والنقل ١-١٠، ١٢١ مجموع فتاوى ابن تيمية ط الرياض بمكتبة الدكتور عبد الحليم محمود ٥ ــ ٢٣٤، العقيدة الحموية ١٦٠ــ ١٦٣ ضمن مجموعة . ط الحلبى ١٩٦٦م، الفرقان بين الحق والباطل ٩٨ ضمن مجموعة ط الحلبى، تفسير المنار ٣-١٧٥-١٩٤، مجموع الرسائل والمسائل ١-١٨٩، تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٧٣ ط الحلبى بتحقيق السيد أحمد صقر.

(٢) الإحياء: كتاب آداب التلاوة ٥١١، ط الشعب.

(٣) المرجع السابق. ص ٥١٩.

هذا هو تصوير الغزالى لآداب التلاوة فى "الإحياء". وفى "إلجام العوام" يقول: "بأن الحق فى مذهب السلف هو: الإمساك والكف والتفويض" وجاءَ بعده "الرازى" فاحتذى حذوه فى تقرير مذهب السلف، حيث جعل "حاصل هذا المذهب التفويض وعدم الخوض فى تفسيرها" (١)، متمسكا بوجوب الوقف فى الآية السابقة على لفظ الجلالة، فما ذهب إليه الغزالى فى "الإحياء" يخالف ما رآه حقا فى "إلجام العوام" وما تابعه فيه الرازى، ثم سار على هذا الاتجاه كثير من المتأخرين فى تحديد موقف السلف من متشابه القرآن.

ويرى "ابن عربى" بأن الوراثة النبوية المحققة لا تتأتى إلا بعد التذوق الكامل لمعانى القرآن، بحيث يجد القارئُ حلاوة القرآن فى قلبه، فتكون تلاوة القرآن من القلب لا من اللسان، وعنده أن هذه هى الوراثة الكاملة للرسول، ومعلوم أن القارىء لا يجد حلاوة القرآن إلا بعد الفهم الكامل لآياته وبعد أن يعيشها بقلبه ووجدانه، فيكون القرآن كأنما أُنزل عليه خاصة (٢) . فهناك إجماع بين العلماء على ضرورة فهم القرآن وتدبر آياته، ولم يستثن أحدهم آية لأنها متشابهة أولا يفهم معناها.

ويرى "ابن تيمية": أن القول بالتفويض فى معنى الآية يترتب عليه محذورات كثيرة، لأنه كيف يتصور مسلم أن الله يأمر عباده بتدبر كتابه فى الوقت الذى يخبرهم فيه أنه لا يعلم معناها إلا الله، أليس ذلك تناقضا عجيباً؟ لو فرض وقوعه من بشر، فكيف برب العالمين ؟

ويقدم "ابن تيمية" الدليل تلو الدليل على أنه ليس فى كتاب الله آية توقف السلف عن بيان معناها. ولا أُريد أن أصحبه فى كل ذلك، ويكفى هنا الإشارة إلى أنه كان أقوى حجة، وأحدَّ سلاحا مع القائلين بالتفويض، وذلك لنفاذ عقله إلى دقائق الأُمور وخفاياها.

---

(١) أساس التقديس ص ١٨٢ ط الحلبى.

(٢) د. محمود قاسم. منهج ابن عربى فى التفسير. مقال نشر بمجلة الهلال فى ٢٦ نوفمبر ١٩٧٠م.

(د) منهج ابن تيمية فى التأويل:

لقد وضع "ابـن تيميـة" رسـالة خاصـة بمنهجـه فـى التفسـير أسـماها "قـاعدة فـى أُصول التفسير"، وطبعت تحت عنوان: "مقدمة فى أُصـول التفسـير" تكلـم فيهـا عـن أحسن الطرق فى تفسير القرآن، وبيّن فيها أكثر المفسرين التزاما بهذه الطرق التـى فضلها، ورتَّب كتب التفسير حسب التزامها بهذه الطريقة أو ابتعادها عنها.

وأحسن طـرق التفسـير عنـد "ابـن تيميـة"، أو المنهـج الـذى سلكه فـى تـأويل القرآن هو:

أولاً: أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أُجمل فى مكان، فإنه قد بيّن فى مكان آخـر، وما اختصر فى موضع، قد بسط فى موضع آخر، فـإذا تتبـع المواضـع التـى ورد فيها تفسيره من القرآن، فإنه يجده قد فسّر بغضه بعضا.

ثانياً: إذا تعذر ذلك فعليه بالسّنة المطهرة، فإنها شارحة ومفسرة للقرآن، وكل ما نطق به الرسول فى أُمور الدين، فهو مما فهمه من القرآن نصا أو اسـتنباطاً ولـهذا قال الرسول ـ ﷺ ـ: (ألا إنى أُوتيت القرآن ومثله معه) يعنى: السنَّة.

ثالثاً: تفسير القرآن بأقوال الصحابة الذين عـاصروا نـزول القـرآن وفهمـوه مـن الرسول، فإنهم أقرب الناس إلى عهد الرسالة، وأكـثرهم سـماعا مـن الرسـول، فهـم أدرى بأحواله من سائر المسلمين لما لهم من علم بأحوال نزولـه، لاسـيما علمـاؤُهم كالخلفاء الراشدين، وابن عباس وابن مسعود وغيرهم.

رابعا: إذا تعذر على من أراد تفسير القرآن كل مـا سـبق، فقـد رجـع كثـير مـن الأئمة إلى أقوال التابعين كمجاهد، فإنـه كـان آيـة فـى التفسـير، وسـعيد بـن جبـير، وعكرمة، والحسن البصرى، وأبى العالية وقتادة والضحاك، وغيرهم، فيذكر أقـوال هؤلاء فى الآية، فإذا اتفقوا على قـول واحـد، فـلا ريـب فـى حجيتـه، وإن اختلفـوا، فلايكون قول بعضهم حجة على بعض. وعليه أن يرجع فى ذلـك إلـى لغـة القـرآن وطريقته فى التفصيل والتوضيح، ثم إلى عموم لغة العرب وعـادتهم فـى الخطـاب، أما أن يفسر القرآن بمجرد الرأى، فهذا حرام بالاتفاق.

وإذا أعوزته هذه الطرق الأربعة، ولجأ إلى تفسير القرآن فى ضوء لغة العرب، فعند ذلك عليه أن يلتزم بشرطين:

الأول: أن يتفطن إلى أن كثيرا من ألفاظ العربية قد تحتمل معنى فى سياق، قدلا تحتمله فى سياق آخر، كلفظ اليد مثلا، فإنها عند الإطلاق تحتمل معانى كثيرة كالنعمة والقدرة والحاجة وإنما يتضح معناها بحسب السياق والموقف الذى وردت فيه الكلمة، ومن لم يفرق بين ما يقتضيه السياق من المعنى المراد، وقع فى الخطأ.

الثانى: أن يبين احتمال اللفظ للمعنى المراد فى ذلك التركيب أو غيره، فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى بحسب العرف اللغوى، وإذا احتمله اللفظ لغة، فإنه قد لا يحتمل فى ذلك السياق بعينه وفى هذا التركيب بالذات، كتفسيرهم لفظ اليدين (بالتثنية) بالقدرة أو النعمة. فإن لفظ اليد مفردا وعند الإطلاق قد يحتمل اللفظ أحد هذين المعنيين.

أما فى هذا التركيب بعينه وبصيغة التثنية، فإن اللفظ لا يحتمل ذلك فى لغة العرب، وليس لأحد أن يحمل كلام الله على أى معنى ساغ حمل اللفظ عليه (١) .

أنواع التأويل الباطل:

وإذا كانت هذه شروطا لكى يكون تأويل الآية مقبولا عند "ابن تيمية"، فمن خلال نظرتنا لها نستطيع أن نرسم صورة لأنواع التأويل الباطلة على مذهب ابن تيمية فيما يلى:

١- كل تأويل لم يحتمله اللفظ فى أصل وضعه وكما جرت به عادة الخطاب بين العرب، كتأويلهم لفظ الأحد بأنه: المجرد من الصفات، أو هو الذى لا جزءَ له ولا قسم له، فإن هذا غير معروف فى لغة العرب.

٢- كل تأويل لم يحتمله اللفظ بحسب التركيب الخاص من تثنية وجمع، وإن جاز أن يحتمله اللفظ فى تركيب آخر، كتأويله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىّ﴾ بأن اليدين هما القدرة أو النعمة، فإن لفظ اليد مفردا وعند إطلاقه قد يحتمل أحد هذين

---

(١) ابن تيمية. مقدمة فى أصول التفسير ص ٤٣-٥٠ بوجه خاص، ط السلفية ١٣٨٥هـ.

المعنيين، أما وهو فى صيغة التثنية وفى هذا التركيب بالذات، فإنه لم يرد فى لغة العرب بهذا المعنى.

٣- كل تأويل لا يحتمله السياق المعين، وإن جاز فى غيره، كتأويلهم: ﴿هل ينظرون إلاَّ أن تَأتِيَهُمْ الملائكة، أو يأتِىَ رَبُّك، أوْ يَأتِىَ بعض آياتِ رَبِّكَ﴾ بأن إتيان الرب هنا: معناه إتيان بعض آياته، أو إتيان أمره. فهذا التأويل مع هذا التفصيل والتنويع، ومع هذا التقسيم الوارد فى الآية، لا يحتمله السياق بحال ما.

٤- كل تأويل لم يؤلف استعمال اللفظ فى ذلك المعنى المراد فى لغة المخاطب، وإن كان مألوفا كاصطلاح خاص، كتأويل لفظ الأفول بالحركة، فإن هذا غير معهود فى لغة العرب البتة، فلا يحوز حمل آية من القرآن عليه، لأنه نوع من التلبيس.

٥- التأويل الذى لا دليل عليه من سياق أو قرينة، لأن هذا لايقصده المتكلم الذى يريد من خطابه هدى الناس والبيان له.

ومعلوم أن جميع التأويلات التى ازدحمت بها كتب الكلام والتفسير لا تخرج عن واحدة مما سبق، إذ ليس مع المتأول دليل لغوى صريح ولا أثر منقول صحيح، بل كان رائده الهوى والتعصب المذهبى.

هذه هى أنواع التأويل الباطلة التى قد أخذت شطرا كبيرا من حياة "ابن تيمية" والتى كرس حياته لمحاربته من قريب أو من بعيد، لأنها تمثل فى نظره قطب الرحى لكل ما نشأ وشاع فى الإسلام من البدع التى لا أصل لها فى كتاب ولا سنة، والتى حاول أصحابها أن يخرجوها إلى الناس فى أشكال لفظية مزخرفة بأنواع البديع وأجناس البيان التى تقرب الناس إليها، ثم حاولوا بعد ذلك أن ينفروا من المعنى الأصلى المسوقة له الآية متبعين فى ذلك طرقا شتى منها:

١- تهجين المعنى المراد من الآية إلى نفس السامع: كتسمية إثبات الصفات تشبيها وتمثيلا وتجسيما.

وتسمية العرش بالحيز، وتسمية الصفات أعراضا، وتسمية الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله بحلول الحوادث.

فلقد وضع المتكلمون هذه المعانى الصحيحة فى هذه الألفاظ المستهجنة ونفروا الناس من القول بها وقالوا لهم: بأن ربكم منزه عن الأعراض، والأبعاض، والتركيب والتجسيم.

ولم يشك مسلم فى أن الله منزه عن كل ذلك، ولكن لما سموا المعانى التى أثبتها الله لنفسه فى كتابه بهذه الأسماء المستهجنة وصرحوا بنفيها عنه سبحانه بقى المسلم متحيراً بين نفى هذه الحقائق، وقد ارتضاها الله لنفسه، وبين إثباتها وقد قام لديه شاهد نفيها بما تلقاه عن هؤلاء من هذه التسميات التى لم يرد بها شرع ولادين، فلا يهون عليه عقله ولا دينه وبذلك بقى المسلم حائرا بين النفى والإثبات.

٢- اختيار بعض الشخصيات نبيلة الذكر بين المسلمين فيسند إليها تأويله ويروى على لسانها كل ما يراه ليحببه بذلك إلى قلوب العامة لأن من شأن الناس أن يعظموا كلام من عظم عندهم قدره وحسنت سيرته وهذا الطريق هو الذى توصلت به الرافضة والباطنية والإسماعيلية إلى ترويج باطلهم بين الناس حين أضافوه إلى أهل البيت، وذلك لما رأوا أن المسلمين متفقون على محبتهم وتعظيم سيرتهم فأظهروا على لسانهم ما شاءَ لهم من البدع.

وهذا هو السبب الغالب على أكثر النفوس، لأنه ليس مع الناس إلا حسن الظن بأهل البيت وما يقال عنهم ويسند إليهم بلا برهان [1].

وفى مذهب "ابن تيمية" وموقفه من التأويل نجد تفرقته الحاسمة بين تأويل الآية وبين فهم معناها. فهو ينفى القول بتأويل الآية بالمعنى الذى تحدث به القرآن لأن ذلك من باب الغيوب التى استأثر الله بعلمها، ولكنه يثبت المعنى ويقول به وكثيرا ما يبادر بنفى ما قد يطرأُ على الأذهان من الخلط بين فهم المعنى، وبين تأويل الآية الذى هو بيان حقيقتها، ويقول فى كثير من المواضع: إن إحجامنا عن تأويل الآية لا يمنعنا من تدبر معناها حتى لا نكون من الذين قال الله فيهم: ﴿ومنهم أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الكتاب إلا أمانِيّ﴾.

(١) انظر الصواعق المرسلة لابن القيم ٧/١١-١٥، ٧٥.

كما لا ينبغى أن نأخذ من عدم إدراكنا لحقائق هذه الآيات والغيوب ذريعة إلى القول بأن تلك الألفاظ التى خاطبنا الوحى بها لا تدل على هذه الحقائق فى نفسها، أو نقول إن الرسل قد استصوبت هذه الألفاظ للتعبير بها عن هذه الحقائق المغيبة تقريباً للفهم كما قال بذلك ابن سينا فإن هذا طعن فى وظيفة الرسول واتهام للوحى بالكذب والتضليل، وعدم علمنا بهذه الحقائق لا ينفى دلالة هذه الألفاظ عليها لأن عدم العلم ليس علما بالعدم كما يقول "ابن تيمية".

وتفرقة "ابن تيمية" بين معانى التأويل الثلاثة وتفصيله لها هذا التفصيل، وبيانه لما يجوز الأخذ به وما لا يجوز، كل هذا يفسر لنا نقاطا هامة فى مذهب "ابن تيمية".

أولاً: نستطيع من خلال هذه التفرقة أن نفهم لماذا كان "ابن تيمية". حريصاً على القول أن السلف لم يذهبوا إلى التوقف عن بيان معنى الآية ولم يكفوا أنفسهم عن ذلك، كما لم يقصّروا فى السؤال عما عنّ لهم من مشكلات، فلقد قال أبو ذر: (ما مات رسول الله ـ ﷺ ـ وما طائر يقلب جناحيه فى السماء إلا ذكرنا منه علما).

فمحال مع ذلك بأن يكون الرسول أو السلف توقفوا عن بيان معنى آية ما من كتاب الله، وإنما الذى كفوا أنفسهم عنه هو الخوض فى تأويل الآية بمعنى عدم الخوض فى الكلام عن حقيقتها وكنهها لأن ذلك رمى فى عماية وسعى فى ضلال.

ثانيا: من لم يقف على حقيقة هذه التفرقة وأهميتها فى مذهب "ابن تيمية" لا يستطيع الوقوف على حقيقة مذهبه فى معظم القضايا الهامة وأهمها قضية التأويل فلقد أخطأ بعض الباحثين حين صوّروا مذهب ابن تيمية بأنه مذهب جامد لا يتجاوز ظاهر اللفظ وقالوا إنه حرم التأويل. وذلك لأنهم لم يعرفوا ما هو التأويل الذى حرمه "ابن تيمية" وحاربه.

ثالثا: تفرقة "ابن تيمية" بين معانى التأويل تفسر لنا ذلك الخلاف الشاسع بين موقفه من مذهب السلف وبين موقف المتأخرين منه.

فإن معظم من تعرضوا لهذه القضية ذهبوا إلى أن السلف كان سبيلهم الكف والتفويض فى معنى الآية. فكانوا بذلك على طرفى نقيض من مذهب "ابن تيمية" كما لم نجد عند أحد من المتقدمين من تنبه إلى وجوب التفرقة بين هذه المعانى الثلاثة. وبدأت الكثرة كأنها دليل على الحق فنظر بعض المتأخرين شذرا إلى مذهب "ابن تيمية" ورماه بالشذوذ عن الجماعة ومخالفة ما كان عليه سلف الأُمة. ولو أنصف هؤلاء ونظروا إلى موقف "ابن تيمية" بعقلية المنصف لا المقلد لعلموا يقينا أنهم أسرى التقليد فى الرأى والمذهب.

(و) خطورة التأويل:

نريد الآن أن نناقش قضية التأويل بمعناه الحديث الذى حاربه "ابن تيمية" مناقشة عقلية مجردة عن التأثير برأى أو مذهب لنرى: هل يجوز القول بالتأويل بهذا المعنى فى نصوص القرآن ؟

نحن نعلم أن فائدة الخطاب هى الإفهام والبيان. وذلك يتوقف على أمرين:

الأول: حسن بيان المتكلم عما فى نفسه من المعانى بالألفاظ الدالة على ذلك.

الثانى: تمكن السامع من الفهم وحسن تقبله للخطاب.

فإذا افتقد أحد هذين الأمرين لم يحصل المطلوب ولا يكون للخطاب فائدة ما، وكان الخطاب نوعا من العبث.

والقول بالتأويل يتضمن الأمرين جميعاً، وذلك لأن القائلين بالتأويل على اختلاف مذاهبهم متفقون على أن ألفاظ الآية المؤولة لا تدل على حقيقة المراد، وإنما هى رمز وتخييل للسامع بالمراد كما قال البعض أو هى مجاز عن المراد كما قال البعض الآخر، وحقيقة المراد ليس لنا سبيل إليه إلا بالتأويل.

وحقيقة الأمر أنه ليس فى ذلك شيءٌ من الصواب لأن أى متكلم إذا لم يستعمل فى خطابه ألفاظاً دالة على مراده كان ذلك دليلا على عيّه فى خطابه، أو على تعميته وإلغازه على السامع وكلا الأمرين محال على الله سبحانه.

ولو أراد الله من خطابه خلاف ظاهره المألوف لدى المخاطب لكان قد كلفه في ذلك أن يفهم مراده بلفظ لا يدل عليه لا نصا ولا ظاهرا. ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

فإذا كان الله قد خاطب عباده بأنه في السماء، وأراد منهم أن يفهموا أنه لا داخل العالم ولا خارجه أو أنه في كل مكان أو أنه هو عين الموجودات أو حال فيها لكان قد كلفهم في ذلك ما لاقبل لهم بالوقوف عليه.

وإذا كان القرآن في جميع آيات الصفات على الإثبات قولا واحدا وكان الحق في ذلك ما يقوله النفاة لكان القرآن في ذلك قد دل على ما ظاهره الكفر والضلال، ويكون الله قد أنزل كتبه وأرسل رسله لتضليل الناس وجرهم إلى التشبيه والتمثيل، فيكون ترك العباد في ذلك بلا كتاب ولا رسول أولى وأهدى لهم.

إن القول بالتأويل وصرف اللفظ عن ظاهره بدعوى أنه ليس مرادا يتضمن محالات كثيرة ولوازم باطلة منها [1] .

١- أن يكون الرسول قد ترك الناس في ذلك بدون بيان للحق الواجب سلوكه. ولم يهد الأمة إليه، بل رمز إليه رمزا وألغز ألغازا، وليس في الرمز والألغاز هدى ولا بيان.

٢- أن يكون الرسول قد تكلم في هذا الباب (الصفات) دائماً بما ظاهره خلاف الحق، ولم يتكلم في ذلك كلمة واحدة توافق مذهب النفاة.

٣- الطعن في وظيفة القرآن الذي هو تبيان لكل شيء وهدى ورحمة، وقول فصل وليس بالهزل وأن من قال به فقد هدى إلى صراط مستقيم، وأين الهداية إذا كان ما يقوله المتأولون حقا ؟

٤- الطعن في وظيفة الرسول التي هي البلاغ، والله وصف رسوله بأنه قد بلغ البلاغ المبين، وقبل وفاته نزلت الآية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ

---

(١) انظر في ذلك: الرسالة التدمرية، العقيدة الحموية، العقل والنقل في مواضع كثيرة منه.

عَلَيْكُم نِعْمَتِي وَرَضيت لَكُمُ الإسْلام دْيناً﴾ فإذا كان حقا ما ذهب إليه المتأولون. فأين كمال الدين وتمام النعمة بل أين البلاغ المبين وأين الهدى والبيان.

كثيرا ما يثور "ابن تيمية" فى وجه أُولئك الذين يفضل تسميتهم بأهل التحريف والتبديل لأنه محال أن يكون الرسول قد ترك الناس فى هذا الأمر بلا بيان لما يجب اعتقاده حتى يأتى أنباط الفرس والروم وأتباعهم من المتكلمين ليبينوا للناس ما نزل إليهم من ربهم.

ومحال أن يكون الرسول قد استعمل فى خطابه ألفاظاً لا يفيد ظاهرها إلا الإلحاد والضلال والتشبيه.

ومحال على من أُرسل هدى وبيانا أن يستعمل فى خطابه رمزاً أو يلغز على المخاطب.

لقد شغلت قضية التأويل حياة "ابن تيمية" لأنه وجدها الباب المفتوح لكل بدعة ظهرت فى الإسلام على يد الشيعة أو الصوفية أو الباطنية أو الفلاسفة والمتكلمين، فالفلاسفة قد رأوا أن المتكلمين قد تأولوا آيات الصفات على النفى فَعَمدوا هُم إلى تأويل نصوص المعاد واليوم الآخر، ولم يجدوا حرجا فى تأويل المعاد على أنه بالروح فقط.

ثم جاءَ القرامطة والباطنية فوجدوا السبيل سهلة لإظهار ما أبطنوه من المعتقدات فى أسلوب دينى تحت ستار التأويل، وعادت الشريعة عندهم معطلة عما دلت عليه من الأوامر والنواهى.

وإذا علمنا أن القرآن قد جاءَ ثلثه لتقرير الأُلوهية فى نفوس الناس وثلثه لتقرير المعاد واليوم الآخر وثلثه فى العبادات والمعاملات الدنيوية، ألا نستطيع بذلك أن نقول: إن القرآن كله قد صار مصروفا عن ظاهره ومؤولا، فالمتكلمون وشاركهم الفلاسفة عمدوا إلى نصوص الألوهية فتأولوها، ثم انفرد الفلاسفة بتأويل نصوص المعاد واليوم الآخر، أما القرامطة والباطنية فتأولوا الأوامر والنواهى وأبطلوها.

أليس فى ذلك جناية على نصوص القرآن، وتجهم على مقام النبوة؟.

ومما زاد فى روع "ابن تيمية" أن هذا النوع من التأويل قد تسرب إلى كتب التفسير التى بأيدى الناس وتلقاه خلفهم عن سلفهم على أنه المذهب الحق الواجب اتباعه، وتحولت لغة القرآن عندهم إلى أنواع مختلفة من المجازات العقلية التى لا يتأتى وجه إعجاز القرآن إلا إذا كان مشتملا عليها وإذا كان لهذا من دلالة، فإنما يدل على مدى تأثر كتب التفسير بالمذاهب الكلامية والفلسفية، وذلك مما ساعد على شيوع التأويل.

۞۞۞

الفصل الثانى

موقفه من الفلاسفة

التقى "ابن تيمية" بالفلاسفة فى أكثر من موقف، وكان فى جميع مواقفه منهم يمثل الناقد الخبير بخبايا الأُمور، والعالم المنصف لا المجادل المكابر،فهو يعترف للفلاسفة بتقدمهم فى الرياضيات، والطبيعيات وسائر العلوم التى تعتمد على مجرد العقل والبرهان المنطقى. أما كلامهم فى الأُمور الإلهية فيرى "ابن تيمية" ــ كما رأى قبله الغزالى وابن رشد ـ أنه قليل الصواب كثير الخطأ، لاعتمادهم فى ذلك على مجرد عقولهم، وليست العقول وحدها كافية فى الوصول إلى الحق فى سائر المطالب الإلهية، بل لابد من الاسترشاد فى ذلك بالكتب المنزلة ومعرفة طرق الأنبياء وكيف دعوا الناس إلى معرفة ربهم وإلى الإقرار بوحدانيته.

ونقد ابن تيمية للفلاسفة ذو شقين:

الأول: نقد منهجهم فى إثبات واجب الوجود ووحدانيته وبيان أن التزامهم بالمنهج الذى سلكوه فى ذلك هو الذى اضطرهم إلى القول بالتأويل.

الثانى : بين أن مقالاتهم عن واجب الوجود وتصوراتهم العقلية حول ذات الإله ووحدانيته لا أصل لها فى كتاب ولا سنة، وإنما ورثها هؤلاءِ عن صابئة حران وفلاسفة اليونان، ثم أرادوا أن يوفقوا بين هذه التصورات الباطلة وبين ما لديهم من معتقدات المسلمين فما وفوا بذلك.

فهو فى موقفه من الفلاسفة لا يكتفى بالقول بأن هذ الرأى أو ذاك خطأٌ، بل يتبع أُصول هذه المقالات تاريخياً ليضع أمام القارىء الأصول الأولى التى استمد منها هؤلاءِ الفلاسفة مقالاتهم ليبين أنها أصول غير إسلامية.

(أ) نقد دليل الإمكان والوجوب:

لجأ "الفارابى" "وابن سينا" فى استدلالهم على وجود الله إلى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن ثم الاستدلال بالممكن على الواجب، من حيث حدوثه بعد أن لم يكن ومن حيث ثباته على الإمكان.

يقول "ابن سينا" في النجاة: لاشك أن هنا وجودا، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكنا فإنّا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود" (١) .

وفى استدلال ابن سينا بالممكن على الواجب لم يلجأ إلى خارج تصوره العقلى بل جعل مجرد التصور العقلى للوجود من حيث هو هو بغض النظر عن الخارج الحسى والمشاهد دليلا على الواجب، وجعل هذه الطريقة أشرف فى الاستدلال من اللجوء إلى الخارج المشاهد، إذ يقول: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان هذا طريقاً آخر. لكن هذا الباب فى الاستدلال أوثق وأشرف (٢) .

وهذه الطريقة سلكها "الفارابى" فى "فصوص الحكم" (٣) قبل ابن سينا فى الاستدلال على وجود الله وإن اختلفت ألفاظ ابن سينا عنه لكن ينبغى ألا يحجب ذلك عن أعيننا بأن حقيقة الدليل واحد لدى الفيلسوفيين.

"وابن تيمية" لايجد صعوبة فى بيان تهافت هذا الدليل وأنه لا ينهض إلى مرتبة الاستدلال به على وجود إله حى قيوم خالق رازق آمن به المسلمون على أنه حقيقة واقعية، ومن خلال إحساس المسلمين بوجوده الخارجى يستمدون منه الرغبة والشوق إلى لقائه أو الخوف من بطشه وعذابه.

فدليل الإمكان والوجوب الذى قال به الفارابى وابن سينا يصح الاستدلال به على أن هناك وجودا واجبا فى العقل فقط. أما إثبات هذا الواجب وتعينه خارج الذهن والتصور العقلى فهذا ما لم ينتجه دليل ابن سينا والفارابى (٤)، وما زال الأمر فى ذلك محتاجا إلى دليل آخر، وهو ما لم نجده لدى الفارابى وابن سينا.

---

(١) النجاة لابن سيماء: ٣٨٣ ط الكردى سنة ١٣٣١هـ ، وانظر أيضاً ص ٣٨٦.

(٢) الاشارات ٣-٥٤.

(٣) انظر فصوص الحكم للفارابى: ١٣٩ ط الخانجى سنة ١٩٠٧ (من المجموع).

(٤) انظر منهاج السنة النبوية ١-٩٦ ط بولاق سنة ١٣٢٢ هـ.

ومعلوم أن دين المسلمين قائم على الاعتراف بالوجود الخارجى لذات الله، وأنه لا يكفى فى الإيمان به مجرد التصور العقلى لوجوده فقط، ولو كان ذلك كافيا لأصبح وجوده تعالى مجرد فكرة عقلية طارئة لا حقيقة لها خارجا.

ثم إن الممكن الذى يتحدث عنه "ابن سينا" ويستدل به على واجب الوجود هو الشيء الذى إذا نظرت إليه باعتبار ذاته لا يجب ولا يمتنع وجوده وإنما يكون وجوده وامتناعه لأسباب خارجة عنه فإذا اقترن به شرط وجوده (أى علة وجوده) صار واجباً، وإذا اقترن به شرط عدمه صار ممتنعاً، وإذا لم يقترن به شرط الوجود أوالعدم صار ممكناً.

ولو تصورنا الممكن على نحو ما يراه "ابن سينا" لكان معنى ذلك أن لكل ممكن ذاتاً مستقلة فى الخارج زائدة على وجوده فى الذهن، وأن هذه الذات يمكن أن توصف بالوجود إذا اقترن بها شرط الوجود، ويمكن أن توصف بالعدم إذا اقترن بها شرط العدم، ولا شك أن هذا تصور باطل لأنه يقوم على التفرقة بين ماهية الشيءِ وبين وجوده، بمعنى أن لكل شيءٍ ماهية زائدة على وجوده فى الخارج، وهذه تفرقة باطلة لأن الماهيات لا يمكن تحقيقها فى الخارج منفصلة عن أعيانها بحال ما.

وفضلا عن ذلك فلو تصورنا أن هناك ماهيات مستلزمة للوجود وهى مع ذلك تقبل الوجود تارة والعدم أُخرى لكان ذلك تصورا متناقضاً، لأنه كيف يقال: إنها مستلزمة للوجود ومع ذلك فهى تقبل العدم، لأنها لو كانت مستلزمة للوجود لامتنع عليها أن تقبل العدم، ولو جاز عليها أن تقبل العدم لما كانت مستلزمة للوجود، فتصور الماهيات على هذا النحو تصور باطل على كل وجه.

على أن تصور "ابن سينا" للممكن تصور فيه لبس لأن المعنى الصحيح للممكن هو الشيء الذى إذا نظرت إليه باعتبار ذاته فإنه لا يستحق وجوداً ولا عدما، ولابد له من أحدهما باعتبار غيره والتقدير أنه موجود. فيكون وجود الممكن واجباً بغيره وما دام وجوده واجباً (ولو بغيره) لا يمكن عدمه لأن الواجب بغيره لايمكن عدمه بوجه من الوجوه، لأن السبب الذى أوجب وجوده هو واجب الوجود بذاته لا بغيره، وهى من لوازمه ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه فيكون عدمه ممتنعاً [(١)].

---

(١) منهاج السنة ١-٢٥١.

ويستمر "ابن تيمية" فى نقد دليل الإمكان والوجوب على هذا النحو من التفصيل والاستقصاء، ثم يبين أن ابن سينا قد أخذ طريقته هذه عن المتكلمين الذين سلكوا فى استدلالهم على وجود الله بطريقة التركيب والحركة، ولما أراد أن يحافظ على نزعته الفلسفية مع أخذه بطريقة المتكلمين لجأ إلى هذه الطريقة فى تقسيمه الوجود إلى ممكن وواجب وجعل التركيب إمكاناً، ثم استدل بالتركيب على الإمكان، ولما زعم المتكلمون أن طريقتهم هى طريقة الخليل فى قوله تعالى: ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ وفسروا الأفول بالحركة، فسر هو الأفول بالإمكان فقال فى "الإشارات": قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه، لكنك إذا تذكرت ما قيل فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً، وتلوت قوله تعالى: ﴿لا أُحب الآفلين﴾ فإن الهوى فى حظيرة الإمكان أُفول ما" (١).

وتفسيره الأفول بالإمكان يجعل استدلاله بالآية أشد بطلانا من استدلال المتكلمين بها، لأنه بذلك يصير الإمكان وصفا لازما لها أى أنها آفلة بمعنى أنها ممكنة لم تزل، مع أن القصة كما فى القرآن تفيد أن الأفوال حادث بعد أن لم يكن، وأن الكواكب أفلت بعد أن لم تكن آفلة (٢).

فهذا الدليل إذا اعتبرته من أى وجه فلا يصح الاستدلال به على وجود الله وإن جاز لابن سينا أن يستدل به على واجبه العقلى، ثم هذا الدليل لم يستعمل على لسان أحد من الأنبياء فى الدعوة إلى الله، ولا نزل به كتاب، ولا أمر الله لا رسله ولا أحداً من خلقه بأن يدعو الناس بهذه الطريقة.

(ب) نقد منهجهم فى إثبات الوحدانية:

ذهب الفارابى وابن سينا فى تصورهم لوحدانية الله تعالى مذهب فلاسفة اليونان فى تصورهم لواجب الوجود، وفسروا وحدته قياسا على تفسير "أرسطو".

وعند ابن سينا: "لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع، "لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد وإلا لكان معلولا له ... ولا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أو معنوياً، وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب

(١) انظر الإشارات لابن سينا : ٣-١٠٢-١٠٣ طبعة دار المعارف.

(٢) منهاج السنة ١-٥١.

الوجود فيتكثر واجب الوجود، وإما غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة، فيكون أبعد من الجزء فى الوجود" (١) .

وعند ابن سينا: "لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع، لوجب بها، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوماً لواجب الوجود، فواجب الوجود لاينقسم فى المعنى ولا فى الكم" (٢) .

كما "لا يجوز أن تكون لذاته مبادىء تجتمع فيقوم منها واجب الوجود، ولا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد والقول، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه، وهو ليس قسمة لا فى الكم ولا فى المبادىء ولا فى القول الشارح"، فهو واحد من هذه الجهات الثلاثة (٣) .

فهم فى تصورهم لوحدانية الله تعالى جعلوه مجرداً من كل صفة تجعل له وجوداً خارج الذهن وخارج التصور العقلى "فهو معقول الذات قائمها، فهو قيوم برىء عن العلائق .. وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته "(٤) فهؤلاء لم يذهبوا فى تصورهم لوحدانية الله تعالى إلى تفسير الوحدة بمعنى نفى الشريك له فى عبادته، ونفى أن يكون هناك ند أو ضد له فى الوجود، بل ذهبوا فى تفسيرها إلى معنى البساطة وعدم التركب فى ذات الله، فجعلوه ماهية بسيطة فهو واحد من كل وجه فهو فى ماهيته لا تركيب له ولا اشتراك لغيره معه فيها "ولا جنس له، ولا فصل له، ولا نوع له" (٥) .

هكذا تصور الفلاسفة لوحدانية الله تعالى التى وصف نفسه بها وقد فسروا الصفات بأنها أعراض، وقالوا لو اتصف الله بها للزم من ذلك التركيب والافتقار وكلاهما محال، ومن هنا قالوا بنفى الصفات، ومعلوم أن القرآن قد اكتفى فى وصف الله بالوحدانية بأنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد.

---

(١) انظر فصوص الحكم للفارابى: ١٣٢ (من المجموع).

(٢) الإشارات ٣-٤٣-٤٥.

(٣) انظر فى ذلك "النجاة" لابن سينا: ٣٦٩ _ ٣٨٣.

(٤) الإشارات لابن سينا ٣-٥٣.

(٥) منهاج السنة ٢-٤٢، ع ٦-ط بولاق.

ويذهب "ابن تيمية" إلى أن هؤلاء الفلاسفة قد بنوا مذهبهم فى وحدة واجب الوجود على حجتين:

الأولى: أنه لو كان هناك إلهان واجبان لاشتركا فى وجوب الوجود الذى هو تمام الماهية، وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه تحقيقاً لمعنى الاثنينية، ومعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون واجب الوجود مركبا، والمركب مفتقر إلى أجزائه التى هى غيره فالمفتقر إلى الغير ممكن وليس بواجب".

الثانية: أنهما إذا اتفقا فى الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه، لزم أن يكون المشترك معلولا للمختص، وهذا باطل هنا وذلك لأن المشترك والمختص إن كان أحدهما عارضاً للآخر لزم أن يكون الوجوب عارضاً للواجب أو معروضاً له. وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب لازما للواجب، وهذا محال، لأن الواجب لايمكن أن يكون غير واجب.

وإذا كان أحدهما لازما للآخر لم يجز أن يكون المشترك علة للمختص لأنه حيث وجدت العلة وجد المعلول، فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد المختص، والمشترك فى هذا وذاك فيلزم أن، يكون ما يختص بهذا فى ذاك وما يختص بذاك فى هذا".

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن هو:

كيف يستقيم هذا التصور التجريدى لمفهوم الله عند الفلاسفة مع ما وصف به فى القرآن من أنه خالق قادر، وفعال لما يريد، واستوى على عرشه ويجىء يوم القيامة؟

أليست هذه الصفات تؤدى إلى الكثرة ولو بالاعتبار على مذهب هؤلاء ؟!!

ثم أليست هذه الصفات تؤدى إلى التركيب – ولو فى الذهن – وهم قد نفوا كل صفة تستلزم التركيب وتنافى البساطة؟.

لقد كانت إجابة الفلاسفة على هذا: أنه عاقل لذاته، ومعقول لذاته، وعلى هذا فقد نفوا جميع الصفات التى وصف الله بها نفسه فى كتابه، وتأولوا آياتها حسبما

شاعَت لهم أهواؤُهم، وأرجعوا جميع الصفات إلى صفة العلم وقالوا: إن العلم هو عين ذاته فهو علم وعالم ومعلوم كما أنه عشق ومعشوق.

"وابن تيمية" يفرق هنا تفرقة حاسمة بين ما يمكن أن يتصور فى الذهن، وبين ما يوجد فى الخارج، فليس كل ما يتصوره الإنسان ذهنا يمكن تحققه خارجاً، والفلاسفة لم يفرقوا بين الإمكان الذهنى و بين الإمكان الخارجى فبنوا استدلالهم هذا على أن كل ما يتصور العقل يمكن أن يتحقق وجوده فى الخارج، وليس الأمر كذلك.

ولو افترضنا أن ما تصوروه حقاً فيمكن معارضة حجتهم بنظيرها، فمثلاً يمكن أن تعارض هذه الحجة بصفة الوجود التى يشترك فيها الواجب والممكن، لأنه من المعلوم أن كل واحد من الموجودين (الواجب والممكن) يمتاز عن الآخر بخصوصيته، مع أنهما يشتركان فى مسمى الوجود، وعلى أصلهم فيلزم أن يكون الواجب معلولا.

وكذلك يمكن معارضة هذه الحجة بالماهية والحقيقة، والمعانى المشتركة التى لا توجد إلا فى الذهن.

والشيئان الموجودان فى الخارج لم يشرك أحدهما الآخر فى شىء ما من خصائصه لا فى وجوبه ولا فى وجوده ولا ماهيته، وإنما تقع المشاركة بينهما فى المعانى الكلية المطلقة، وهذه المعانى المطلقة والكلية لا توجد فى الخارج بحال ما، وإنما يتصور وجودها فى الأذهان فقط أما فى الخارجى المحسوس فليس فيه معنى يقع فيه الاشتراك.

ولو تنبه هؤلاء إلى الفرق بين الوجود الذهنى وبين الوجود الخارجى لعلموا أن الوجود (عاما وخاصا): فالعام لا وجود له على سبيل الاشتراك إلا فى الأذهان فقط، أما فى الخارج فلا يكون إلا خاصا ومتحققا فى أفراده، وهذا لا تقع فيه الشركة بحال، بل يختص كل فرد مما يطلق عليه مسمى الوجود بما يخصه من ذلك الوجود.



فالفلاسفة قد اشتبه عليهم ما فى الأذهان بما فى الأعيان، وتوهموا أن كل ما يمكن تصوره عقلا يجوز أن يتحقق خارجا وبنوا على هذا التصور أن قالوا : بنفى جميع الصفات عنه تعالى، وتأولوها على معنى السلب والإضافة أو ما هو مركب منهما، وقالوا إنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا أين لـه، ولا متى، وفسروا علمه بمعنى عدم الجهل، وقدرته بمعنى عدم العجز، إلى آخر مذهبهم فى الصفات، وقد بنوا هذه التصورات على الأصول التى اعتمدوها فى الاستدلال على وجود الله ووجدانيته.

وما قدموه لنا من أدلة لا تصلح دليلا على وجود الله ووحدانيته، وإنما يستدل بها على وحدة الواجب العقلى الذى أثبتوه، وفرق كبير بين المطلوبين، بين مطلوب الأنبياء وبين مطلوب ابن سينا والفلاسفة.

ولقد وضح "ابن سينا" موقفه من النصوص بناء على رأيه فى وحدة واجب الوجود، فظاهر الشرع عنده لم يصرح بحقيقة التوحيد، ولم يشر إليه القرآن بلفظ صريح لأن معرفة هذه الحقائق فى ذاتها لا تستطيع عقول الناس تقبلها إلا مرموزا إليها، ولا يجوز أن يصرح بها عارية عن الرمز والتمثيل، يقول ابن سينا إذ "من المعلوم (عنده) الواضح أن التحقيق الذى ينبغى أن يرجع إليه فى صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحدا مقدساً عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغيير، حتى يصير الاعتقاد بـه أنـه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك فى النوع أويكون لها جزء وجودى كمى أو معنوى ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك ممتنع إلقاؤه على الجمهور" (١).

ويحاول "ابن سينا" أن يجد لمذهبه فى التوحيد إشارة ولو خفية فى القرآن، فلا يجد ذلك فيتساءل مع نفسه: فأين الإشارة إذن بالتصريح على التوحيد المحض الذى يدعو إليه حقيقة هذا الدين المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة؟ (٢).

"وهل هو عالم بالذات أو بعلم، قادر بالذات أو بقدرة"؟ (٣).

---

(١) رسالة أضحوية فى أمر المعادل لابن سينا: ٤٤-٤٥ ط دار الفكر العربى سنة ١٩٤٩.

(٢) الرسالة الأضحوية: ٤٨.

(٣) نفس المرجع: ٤٨.

وهل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة، تعالى الله عنها[1]؟. أنه "لم يرد فى القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم (التوحيد) ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل" [2].

"ولو كلف الله رسوله أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور لكلفه شططا، وهب أن الكتاب العزيز جاءَ على لغة العرب فى الاستعارة والمجاز فما قولهم فى الكتاب العبرانى وقد جاءَ تشبيها كله"؟ [3] .

ولو جاز القول بأن بعض الآيات جاءَت على عادة العرب فى الخطاب من الاستعارة والكناية فإن "هناك آيات لا يمكن أن تذهب فيها إلى الاستعارة أو المجاز ولا يحتمل اللفظ فيها إلا معنى واحدا مثل آيات المجىء والإتيان" [4].

هذه النصوص توضح لنا موقف ابن سينا من القرآن ومن الاستدلال به فى التوحيد ويمكن أن نلخص مذهبه فى ذلك فيما يأتى:

أولاً: لم يرد فى القرآن إشارة إلى حقيقة التوحيد المحض ولم يرد فى ذلك بيان مفصل.

ثانياً: لم يفسر القرآن القول فى علاقة الذات بصفاتها، ولا وضح القول فى: هل هو عالم بالذات أو بعلم؟ قادر بالذات أو بقدرة؟

ثالثا: لم يبين لنا أن الصفات هل تنال من وحدته فيكون قابلا للكثرة؟ أم هو واحد على كثرة أوصافه ؟

رابعا: إن حقائق هذه الأُمور لا يجوز الإفضاء بها إلى الجمهور، والقرآن إنما يخاطب الجمهور بما يفهمون مقربا إليهم ما لايفهمون بالرمز والمثال، ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله تقريبا للأفهام.

---

(١) الرسالة الأضحوية: ٤٨.

(٢) نفس المرجع: ٤٥.

(٣) الرسالة الأضحوية: ٤٩.

(٤) نفس المرجع: ٤٧.

هذه حقيقة مذهب "ابن سينا" كما صوره بقلمه فى رسالته "الاضحوية فى أمر المعاد" ويرى "ابن تيمية" أن ابن سينا ممن يذهبون إلى القول بجواز الكذب على الرسل للمصلحة، فظاهر الشرع عنده لا يعبر عن الحقيقة فى نفسها فيجب حجبها عن الجمهور، لأنه لو أُلقيت إليهم عارية من الرمز لسارعوا بالعناد، والحق أن فى كلام "ابن سينا" ما يؤيد ذلك.

ثم يتتبع "ابن تيمية" المقالات التى أوردها "ابن سينا" فى رسالته الأضحوية، ويفندها جميعها ليبين أنها ليست عقلية ولا شرعية، وإنما هى من بنات أفكار الصابئة واليونان.

فما ذهب إليه "ابن سينا" من أن القرآن لم يرد فيه إشارة إلى التوحيد المحض الذى قال به كلام غير صحيح، ولو كان ما ذهب إليه ابن سينا حقا، فلا يكون التوحيد مستفادا من الأنبياء فى شيء، ولا فى كتب الله المنزلة إشارة إليه، بل على قوله تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس وليس لهدايتهم.

وصحيح ما ذهب إليه " ابن سينا" من أنه لم يرد فى القرآن إشارة إلى ذلك المذهب، وهذا دليل بطلان مذهبه ولو كان حقا ما ذهب إليه لكانت الرسل أسبق منه بالإشارة إليه.

وأما قوله: هل هو عالم بالذات أو بعلم؟ قادر بالذات أو بقدرة؟ فهذا كلام مبتدع فى دين الأنبياء، فإنا لم نكلف معرفة ذلك، ثم هو كلام مجمل، فإن الذات التى لاتكون إلا عالمة لا يمكن وجودها مجردة عن العلم، وأن تقدير ذات مجردة عن العلم اللازم لها، إنما هو تقدير ممتنع تحققه فى الخارج، فلا يكون وجودها إلا على سبيل الفرض الذهنى والتقدير العقلى فقط، أما أن تكون هناك فى الخارج ذات عالمة مجردة عن العلم، فهذا ما لا وجود له، ولا يصح ذلك عند العقول الصريحة، ولفظ الذات إذا أُطلق فإنه يتضمن الصفات اللازمة لتلك الذات.

أما قوله: "هل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة"؟ فيرى "ابن تيمية" أن هذا تلبيس على عقول الناس، ثم يخاطب ابن سينا قائلا: "أنت وأصحابك تطلقون هذه الألفاظ على إثبات الصفات تنفيرا للسامع عنها، والكتب المنزلة من

عند الله مليئة بالصفات التى وصف نفسه بهـا، وإطـلاق مثـل هـذه الألفـاظ القبيحـة على إثبات الصفات لا يفيد شيئاً، لأنا لا نترك كتاب الله لمجرد هذه التسميات التـى ما أنزل الله بها من سلطان، وإن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤُكم".

وتنزيه الرب عن صفاته كتنزيه المشركين له عن أن يصفوه بالرحمة حين قـال لهم الرسول: (اُسْجُدُوا للرَّحْمَن) فقالوا منكرين: (وَمَا الرَّحْمَـن؟) ومعلـوم أن الاسـم العلم لم ينكره أحد، ولو كانت أسماؤُه أعلاما، لما كان هناك فرق بين اسم الرحمـن والجبار، وإنما أنكرت الصفة لما فيها من معنى، فعاب القرآن عليهم ذلك، فما بالك بمن أنكر جميع الصفات؟.

وما ذهب إليه "ابن سينا" من أن القرآن قد ورد تشبيها كله واستشهاده على ذلـك بالكتب العبرانية، فإن هذا من أعظم الحجج على نفـاة الصفـات، بـل إن هـذا أعظـم دليل على أن دين الأنبياء واحد، لأنه من المعلوم أن "موسى" قبل "محمد" ولم يـأخذ عن "محمد" شيئاً.

وكل من عرف حال "محمد"، آمن بأنه لم يأْخذ عن "موسى" شـيئا ولا عـن أهـل الكتاب، وإنما جاءَ مصدقا لما معهم من الحق، فإذا أخبر "محمد" بمثل مـا أخـبر بـه "موسى"، وكان الرسولان من مرسل واحد من غير تواطـؤ فيمـا بينهمـا، كـان هـذا دليلا على صدق كل منهما فيما أُرسل به وأخبر به عن الصفات الإلهية.

وإذا أخبر الرسول العربى بما فى التوراة من الصفات، كان ذلك دليلا علــى مـا فيهما من الصفات مما يوافق ما فى القرآن، ليس مما كذبه أهل الكتاب.

وهذا يدل على أن طريقة الأنبياء فى الصفات واحدة، فهم جميعـاً علـى الإثبـات المفصل والنفى المجمل، عكس ما ذهب إليه "ابن سينا" وأتباعه، حيـث ذهبـوا إلـى النفى المفصل والإثبات المجمل ثم غالوا فى النفى حتى جعلـوا الإلـه مجـرد فكـرة عقلية طارئة على الأذهان، ولا تحقق لها فى الخارج [(١)].

---

(١) انظر فى موقف ابن تيمية من ابن سينا: مختصر العقل والنقل للبكارى، مخطوط بـدار الكتب ٨١٧ عقائد ص ١ الوجه العشرون.

ومعلوم أن تصور وحدانية الله تعالى على هذا النحو الذى ذهب إليه "ابن سينا"، لا أصل له فى كتاب ولا سنة، وهما مصدرا الاعتقاد وقطب الرحى فى ذلك الأمر الأهم.

وكثرا ما ينبهنا "ابن تيمية" على أن أصل هذه المقالات ليست بإسلامية، وإنما ورثها هؤلاء الفلاسفة عن صابئة حران عبدة المجوس، بقايا دين إبراهيم، ومذهبهم فى الرب أنه لا صفة له بل جميعهم على السلب وتعطيل الصفات.

الفصل الثالث

نقد مناهج المتكلمين فى الإلهيات

أولاً : أدلتهم على وجود الله:

لقد سلك المتكلمون فى الاستدلال على وجود الله طريقة الأعراض والجواهر، واستدلوا بحدوث كل منهما وإمكانه على حدوث العالم.

وشرح الرازى – من متأخرى علماء الكلام – فى "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" هذه الطريقة فقال: "قد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع، إما بإمكانه أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة الأول: الاستدلال بحدوث الأجسام وهو طريقة الخليل فى قوله "لا أُحب الآفلين" (١).

وأشار عضد الدين الإيجى إلى هذه الطريقة فى "المواقف العضدية" فقال:

"قد علمت أن العالم إما جوهر وإما عرض، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه، فهذه وجوه أربعة" (٢).

ويشرح المتكلمون هذه الطريقة فيقولون بأن العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض، وأن الأعراض لا تبقى زمانين متتاليين، وإنما يطرأ عليها التغير والتحول، فهى حادثة.

والجواهر لا تتعرى عن الأعراض التى هى ملازمة لها، وما دامت الجواهر لا تنفك عن الأعراض فهى حادثة بحدوثها، لأن ما لازم الحادث فهو حادث، ومـا دام العالم مكونا من الجواهر والأعراض – وقد ثبت حدوثها- فالعالم حادث، وكل حادث فلابد له من محدث، وهو الله سبحانه وتعالى.

---

(١) ص ١٠٦ ط عام ١٣٢٣ هـ.

(٢) الجزء الثامن ص ١ ط أحمد سامى المغربى.

والنتيجة الأخيرة التى يتوصل إليها المتكلمون من هذه المقدمات هى: الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله، ويقولون إن هذه قضية بديهية.

"وابن تيمية" يوافق المتكلمين على هذه النتيجة التى انتهوا إليها، وعلى أنها قضية بديهية ولكنه لا يسلم لهم المقدمات التى سلكوها فى الوصول إلى هذه النتيجة، ويرى أنهم لجأوا فى ذلك إلى مقدمات ليست بينة بنفسها ولا يمكن التوصل إلى إثباتها بطريق القطع، ولقد رفض الإمام الأشعر فى هذا الدليل وحذر منه فى رسالة أهل الثغر وقال أنه مناقض للفطرة.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن "ابن رشد" قد سبق إلى نقد المتكلمين فى هذه الطريقة وقال إنها طريقة معتاضة وليس فى استطاعة الجمهور تقبلها وقال "بأن هناك الجسم السماوى، وهو مشكوك فى إلحاقه بالشاهد، والشك فى حدوث أعراضه كالشك فى حدوثه نفسه" (١) . لأنه ليس محسوسا لنا لا هو ولا أعراضه، فمن أين لنا بإثبات حدوثه.

وابن تيمية وإن خالف ابن رشد فى كثير من المسائل، إلا أنه يتفق معه على أن طريقة المتكلمين تحتاج فى تقريرها إلى مقدمات طويلة قد لاتسلم إلى اليقين فى نتائجها.

كما يمتاز منهج "ابن تيمية" بالتفصيل والاستقصاء لجزئيات الدليل، وبيان تهافتها عقلا ونقلا، وبيان أنها لا يصح الأخذ بها فى مثل هذه المطالب الإلهية، وفضلا عن ذلك فيرى "ابن تيمية" أن مسلك المتكلمين فى الاستدلال على وجود الله بهذه الطريقة، وطردهم هذا الأصل فى جميع المسائل، كان سببا فى كل ما التزمه المتكلمون من متناقضات عقلية فى الصفات الإلهية أو فى غيرها.

ولكى تسلم لهم هذه الطريقة، نقرر الأمور الآتية:

أولاً: إثبات الأعراض التى هى صفات الأجسام (الجواهر)، أو إثبات بعضها كالأكوان الأربعة التى هى "الاجتماع والافتراق" والحركة والسكون.

---

(١) ابن تيمية. العقل والنقل ١-٢٠ ط أنصار السنة ١٩٥١.

ثانياً: إثبات حدوث هذه الأعراض بإثبات إبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل.

ثالثاً: إثبات الجواهر التى هى محل لهذه الأعراض.

رابعاً: إثبات امتناع خلو الجسم إما عن كل جنس من أجناس الأعراض، بإثبات أن الجسم قابل لها ولغيرها وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان الأربعة.

خامساً: إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

سادساً: عليهم بعد ذلك أن يبينوا أن ما لا يخلو عن الصفات التى هى الأعراض، فهو محدث لأن الصفات حادثة (١) .

ويتتبع "ابن تيمية" جزئيات هذا الدليل بالنقد والتمحيص فى كثير من كتبه وخاصة كتابه العظيم "العقل والنقل" فى مواضع كثيرة منه، ولن أُتابعه فى كل ما تعرض له من نقد لهذا الدليل وإنما يهمنا هنا الكشف عن الجانب الذى اعتبره "ابن تيمية" سببا فى كل ما التزم لأجله المتكلمون تأويل الآيات بصرفها عن ظاهرها.

وقد اعترف حذاق أهل الكلام بفساد هذه الطريقة، فالأشعرى في رسالته إلى أهل الثغر صرح بأن هذه الطريقة بدعة محرمة فى دين الأنبياء (٢) .

وطول مقدمات هذه الطريقة وكثرة تقسيماتها يمنع ثبوت المدّعى بها مطلقا كما قال "ابن رشد" ، ويعجب "ابن تيمية" حين يجعل المتكلمون هذا الدليل أصل دينهم وإيمانهم، ويجعلون النظر فى هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلف، مع العلم الضرورى لدى كل مسلم: أن الرسل لم يكلفوا الخلق بهذا النظر ولا بهذا الدليل، ولا أوجبوا عليهم معرفة الله عن هذا الطريق (٣) ، فكيف تكون إذن أصل دين المسلمين؟.

---

(١) ابن رشد. مناهج للأدلة ٤٠.

(٢) رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر مخطوط بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٥.

(٣) العقل والنقل ١-٥٤.

ولو قدر صحة هذا الدليل نفسه، لم يلزم من ذلك وجوبه على المكلف، إذ قد يكون للمطلوب أدلة كثيرة يمكن التوصل بها إلى المطلوب (١).

واستعمال المتكلمين هذه الطريقة قد ألجأهم إلى مآزق لم يمكنهم التخلص منها، واضطروا إلى أن ألزموا أنفسهم لأجلها لوازم مقاومة الفساد.

يقول "ابن تيمية": فقد التزم "جهم" لأجلها فناءَ الجنة والنار، والتزم لأجلها "أبو الهذيل العلاف" انقطاع حركات أهل الجنة والنار، والتزم لأجلها الأشاعرة أن الماءَ والهواءَ والتراب والنار له طعم ولون وريح (٢)، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا صفات الله مع الاستدلال على حدوث الأجسام بحدوث الأعراض فقالوا إن صفات الأجسام أعراض، أى أنها تعرض فتزول فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية، والتزم لأجلها المعتزلة وغيرهم نفى قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به. والتزموا لأجلها القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله تعالى فى الآخرة، وعلوّه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم الباطلة التى التزموها من طرد مقدمات هذه الحجة التى جعلوها أصل دينهم" (٣).

ولو أمعنا النظر فى عصر الصحابة والتابعين، لما وجدنا هناك إشارة إلى استعمال هذه الطريقة، وإنما هى مبتدعة فى الإسلام بعد المائة الأولى للهجرة، وبين أيدينا الآن الكتاب والسنّة وليس فيهما إشارة إلى وجوب استعمال هذه الطريقة فى الاستدلال على الصانع، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه الطريقة مبنية على استعمال ألفاظ مجملة ومعان مبهمة لم يعرفها العرب فى تخاطبهم، ولم يستعملوها فيما بينهم، وإنما اصطلح عليها المتأخرون، وحملوا عليها ألفاظ الكتاب والسنة بالتأويل، وظنوا أن هذا المعنى الذى اصطلحوا عليه للفظ هو المعنى العام الذى عرفه العرب للفظ عند الإطلاق، وليس الأمر كذلك، لأن المعانى العامة للألفاظ قد دونتها لنا كتب اللغة والمعاجم وليس فى واحد منها أن معانى ألفاظ المتكلمين هى

---

(١) ابن تيمية. النبوات ص ٤٠.

(٢) الباقلانى. التمهيد ص ٤٢ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧م.

(٣) العقل والنقل ١-٢١-٢٣.

ما تعارفوا عليه، كلفظ الجسم والجهة، والممكن والواجب، والحركة والحيز، فهذه كلها ألفاظ استعملها العرب فى معنى غير المعنى الذى استعملها فيه المتكلمون والفلاسفة، وإذا فصل ما فى هذه الألفاظ من إجمال، ووضح ما فيها من إبهام وغموض، عرف ما فيها من اللبس والتدليس، بسبب استعمال هذه الألفاظ فى غير ما هو معروف لها عند العرب.

وإذا عرفت المعانى التى يقصدونها ووزنت بالكتاب والسنة، يثبت ما فيها من الحق وينفى ما فيها من الباطل، كان ذلك منهجاً أقوم، وطريقة أصوب فى البحث، وهذا ما سلكه "ابن تيمية" مع المتكلمين من الفلاسفة.

وبسبب هذا اللبس والإبهام عند المتكلمين نجد أن كثيرا من السلف والأئمة يوجهون ذمهم إلى المتكلمين وإلى علم الكلام والمشتغلين به، لما فى ذلك من استعمال الألفاظ التى تشتمل على حق وباطل، وفى نفيها نفى لبعض الحق، وفى إثباتها إثبات لبعض الباطل، وهذا شأن كل المتكلمين فى طريقتهم كما قال الإمام أحمد: "هم مخالفون للكتاب مختلفون فى الكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم" (١).

ولوافترضنا صحة هذه الطريقة عقلا، فإن أحدا من الأنبياء لم يدع أمته بهذه الطريقة، وأكثر العقلاء عرفوا ربهم وآمنوا برسله وبكتبه، ولم يخطر بأذهانهم طريقة المتكلمين فى الاستدلال، بل إن هذه الطريقة تقلب الأمور رأساً على عقب، فبدلا من أن يقولوا بأن خلق الإنسان وحدوثه بعد أن لم يكن كاف فى الاستدلال على وجود الله لبداهته ووضوحه لكل العقول، صرفوا أنفسهم عن ذلك وجعلوا حدوث الإنسان بعد أن لم يكن أمرا غامضا، فأخذوا يستدلون عليه بطريقة الأعراض وحدوثها، فجعلوا حدوث الأعراض أكثر بداهة وأوضح للعقول من حدوث الإنسان بعد إن لم يكن، وهذا قلب للأمور.

إذ من المعلوم إن حدوث الإنسان فى بطن أمه بعد أن لم يكن، من الأمور البديهية التى لا تحتاج إلى دليل، ووجوده على ظهر الأرض بعد أن لم يكن أمر

(١) مجموعة شذرات البلانين ص ٤ ط أنصار السنة المحمدية ١٩٥٦م. تحقيق محمد حامد الفقى.

واضح لكل عاقل أكثر من حدوث الأعراض وإمكانها، ولهذا كثيرا ما نجد القرآن يذكر الإنسان من حين لآخر بخلقه بعد أن لم يكن، ليستدل بذلك على خالقه: ﴿أَوَلا يَذْكُرُ الإنسانُ أنَّا خلقناه مِن قبلُ ولَمْ يَكُ شيئا﴾ ﴿وَقَدْ خلقتُك مِن قبلُ ولَمْ تَكُ شيئا﴾ ﴿هل أتى على الإنسان حينٌ من الدَّهْر لم يكن شيئاً مذكورا﴾ إلى أمثال ذلك من الآيات التى تذكر الإنسن بخلقه ليستدل بذلك على خالقه.

ولوضوح هذه الطريقة القرآنية فى الاستدلال وملاءمتها لجميع العقول كانت أول آية نزلت من القرآن مشتملة على التذكير بها: ﴿أقرأْ باسم ربك الذى خلق، خلق الإنسان من علق﴾ فذكر أولا نعمة الخلق العام وهو الإيجاد بعد العدم وذلك لأن صفة الخلق من البديهيات التى تقرها العقول، ولا تتوقف أمامها بالشك والارتياب، ثم ذكر بعد ذلك خلق الإنسان وخصه بنوع من الخلق هو الخلق من العلق.

أما المتكلمون فجعلوا صفة الخلق أو الحدوث من الأمور الخفية التى تحتاج فى بيانها إلى الاستدلال عليها بحدوث الأعراض وملازمتها لها، فألزموا أنفسهم بذلك كثيرا من المحالات فضلا عن بطلان هذه الطريقة فى نفسها (١).

ثانيا: نقد استدلالهم بقصة الخليل:

لقد أخطأ كثير من المتكلمين حين قالوا: إن هذه الطريقة فى الاستدلال هى التى سلكها الخليل فى قوله تعالى: ﴿لا أُحِبُّ الآفلين﴾ وتأولوا الأفول بالحركة، وقالوا: (إن إبراهيم) قد استدل على حدوث الكواكب بتحركها وتغيرها.

لأن كل متحرك محدث، والمحدث لا يصلح أن يكون ربا.

والرازى قد ذكر الاستدلال بهذه الآية فى كثير من كتبه (٢)، وفسر الأفول بالحركة فى تفسيره الكبير "مفاتيح الغيب ٤-٧٧".

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦-٨٢-٩٦.

(٢) الرازى. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٦١.

وأشار إليها الغزالى من قبل فى "القسطاس المستقيم" وسماها "الميزان الأوسط"(١) كما أشار إليها ابن رشد فى "مناهج الأدلة" (٢) ، وابن حزم فى "الفصل"(٣)، وأخذ بهذه الطريقة كثير غير هؤلاء.

ويقول "ابن تيمية" إن هذه الطريقة أخذها المتكلمون عن "بشر بن غياث المريسى"، ثم جاء "ابن سينا" وأتباعه فبنوا طريقتهم فى الآية على مذهب هؤلاء، وفسر الأفول بالإمكان، وجعل كل ما سوى الله ممكنا، واستدلوا بالممكن على الواجب، بينما فسر الرازى وأتباعه الأفول بالحركة، وجعلوا الحركة دليل الحدوث، والكواكب متحركة فلا تصلح أن تكون ربا.

هكذا كان موقف الفلاسفة والمتكلمين من قوله تعالى: ﴿لا أُحب الآفلين﴾.

ولقد حاد هؤلاء وأولئك عن جادة الصواب فى هذه الآية لأمور كثيرة منها:

أولا – أن هذا افتراءٌ ظاهر على لغة العرب، فمن المعلوم لكل متأمل فى كتب اللغة أن الأفول ليس هو الإمكان ولا هو حركة، سواءٌ كانت هذه الحركة مكانية كالانتقال من مكان إلى مكان، أو حركة فى الكم كالنمو، أو حركة فى الكيف كالاسوداد والابيضاض، وليس هو التغير أيضاً، فلا يسمى فى اللغة كل متحرك أومتغير آفلا، ولا يقال للمصلى والماشى: آفل، ما دام متحركا فى مشيه وصلاته.

وإنما المعروف فى كتاب الله أن "أفل" بمعنى غاب واحتجب، وأفلت الشمس تأفل وتأفلُ أفولا أى غابت.

ثانياً: أن إبراهيم الخليل لم يكن يقصد الاستدلال بمجرد الحركة على نفى الربوبية، ولو كان يقصد ذلك، لكفاه تحركها من حين بزوغها دليلا على ما أراد، لأن الكواكب والشمس والقمر كانت تتحرك فى بزوغها، وهذا التحرك هو ما يسمونه بالتغير، فلو كان إبراهيم يقصد الاستدلال بالحركة على نفى الربوبية، لكان قد قال ذلك من حين بزوغها، وهو لم يقل ذلك لما رأى الكواكب تتحرك من مشرقها إلى مغربها، بل قال ذلك لما رآها قد أفلت وغابت عن عين عابدها.

---

(١) القسطاس المستقيم ٢٨، ٢٩.
(٢) ابن رشد. مناهج الأدلة ص ١٤٠.
(٣) تفسير الجصاص ٣-٣.

ثالثاً: "إبراهيم" لم يستدل بالآية على إثبات الصانع، بل كان يستدل بها على نفى الشريك وإبطال عبادة ما سوى الله، لأن قومه كانوا مقرين بالصانع ولكن كانوا يشركون فى عبادته غيره، فقوله: (هذا ربى) سواء قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه، أو قاله على سبيل الاستدلال والترقى، أو غير ذلك، لم يكن يقصد به أن هذا رب العالمين القديم الأزلى صانع العالم، لأن قومه كانوا مقرين بذلك، فهم لم ينكروا صانع العالم، وإنما أشركوا فى عبادته غيره من الأصنام والأوثان والكواكب، "وإبراهيم" يستدل بمغيب هذه الكواكب على عدم صلاحيتها للعبادة، لأن الذى يستحق العبادة لا ينبغى أن يغيب عن عين عابده، وهذه الكواكب لا تملك نفسها أن تمنعها من الاحتجاب والمغيب عن أعين العابدين لها، فقول إبراهيم: (لا أُحب الآفلين) كلام واضح فى دلالته على أن الآفل الذى يغيب عن عابده لحظة ما يكون فى هذه اللحظة غائباً ومحتجباً، فلا يكون معبودا فى هذه اللحظة لأنه لم يكن هناك من يراه فيعبده، أو يرى أثره فيتقرب إليه ويستعين به، ومن شرط العبادة أن يتوجه بها العابد إلى إله مقصود ولا يغيب عن خاطره فى جميع الأوقات، فإذا ما غاب عن عابده ظهر بالحس حينئذ أنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا، فضلا عن أن يدير شئون عابده، ولهذا قال لهم "إبراهيم" فى مناظرته: ﴿**وكيف أخافُ ما أشركْتُم ولا تخافُون أنكم أشركتم باللّه ما لَمْ يُنَزِّل به عليكم سُلطانا. فَأىُّ الفريقين أحق بالأمن**﴾؟.

فهو يبين لهم أن الذى يستحق العبادة ويستعان به عند نزول المصائب لا يأفل ولا يغيب.

فهذه هى طريقة الخليل فى نفى ألوهية الكواكب وعبادتها من دون الله، لأن المعبود بحق يجب أن يكون دائم الوجود، فلا ينقطع إحساس عابده به، وهذا يناقض ما ذهب إليه المتكلمون فى تأويل الأفول بالحركة.

رابعاً: تأويل "ابن سينا" للأفول بالإمكان يجعل الاستدلال بالآية أكثر فسادا من قول المتكلمين، لأنه فسر الأفول بالإمكان، وجعل كل ما سوى الله ممكنا لم يزل، فيكون أفول الشمس والقمر والكواكب وصفا لازما لها، أى أنها ممكنة لم تزل، بمعنى آفلة لم تزل، وقول إبراهيم يناقض ذلك لأنه بين أنها غابت وأفلت بعد أن لم تكن آفلة.

يقول ابن سينا فى "الإشارات" : قال قوم إن هذا الشيءَ المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه، لكن إذا تذكرت ما قيل فى شروط واجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجبا، وتلوت قول تعالى: ﴿**لا أُحب الآفلين**﴾ فإن الهوى فى حظيرة الإمكان أفول ما" (١).

والعرب لم تسم كل موجود مخلوق آفلا، ولا كل موجود بغيره آفلا، ولا كل ممكن آفلا، فهذا افتراءٌ ظاهر على اللغة.

وقصة "الخليل" حجة على "ابن سينا" ، لأن "إبراهيم" لما رأى القمر بازغا قال: (هذا ربى)، ثم أفل القمر، فقال: لا أُحب الآفلين. وكذلك الشمس، فلما أفلت قال: ﴿**لا أُحب الآفلين**﴾، فتبين من ذلك أن هذه الكواكب أفلت بعد أن لم تكن آفلة، وابن سينا يفسر الأفول بالإمكان، ويجعل الإمكان وصفا لازما لها لايحدث لها بعد أن لم تكن، "وإبراهيم" لم يرفض عبادتها ولم ينف حبها إلا لأفولها بعد أن كانت. فما استدل به ابن سينا، يناقض ما استدل به إبراهيم.

ويعجب "ابن تيمية" من الرازى حين يذكر فى تفسيره "مفاتيح الغيب ٤/٧٧" هذا الرأى ويقول إنه قول المحققين، فإن استعارة "ابن سينا" لفظ الهوى والحظيرة، لا يوجب تبديل اللغة، وإذا اصطلح هؤلاء على استعمال معين للفظ، فإن هذا لا يوجب حمل اللغة عليه ولا أن يتأول عليه كتاب الله (٢) .

ثالثاً: نقد طريقتهم فى التنزيه:

تفرع عن طريقة المتكلمين فى الاستدلال على وجود الله تعالى أن جعلوا عمدتهم فى تنزيه الرب سبحانه عن النقائض هو نفى الجسمية وما يستلزم ذلك من الصفات، لأنهم قالوا بحدوث جميع الأجسام لملازمتها للأعراض التى هى

---

(١) الإشارات والتنبيهات ١٠٢/٣، ١٠٣.

(٢) انظر فى موقف ابن تيمية من الاستدلال بهذه الآية: العقل والنقل ٥٦/١-٦٣، ص ١٩٣-١٩٩، هـ ٤ ص ١٧٢ ومواضع أخرى منه. منهاج السنة النبوية ١٤١/١، ١٤٢ شرح حديث النزول ١٦٢-١٦٣، مجموع فتاوى ابن تيمية "الرياض" ٥*٥٤، بغية المرتاد ٧١-٧٢ ضمن الجزء الخامس من الفتاوى الكبرى ط الكردى ١٣٢٨ هـ.

الصفات، فيجب أن يكون الرب منزها عن كل صفة تستلزم التركيب أو الجسمية، ومن هنا قالوا بنفى جميع الصفات الثبوتية على خلاف بينهم فى تفصيل القول فى ذلك، بالإضافة إلى نفيهم جميع الصفات السمعية إذا استثنينا أبا الحسن الأشعرى والباقلانى.

وهذا المنهج فى التنزيه ليس بسديد، لأننا لو جعلنا تنزيه الرب عن سمات المحدثين معلقاً بنفى الجسمية ومستلزماتها، لم نكن قد نزّهنا الرب عن شىء من النقائص مطلقاً، لأن نفاة الصفات لابد أن يثبتوا شيئاً ولو صفة الوجود، فلو جعلنا تنزيه الرب معلقاً بنفى الجسمية ومسلتزماتها لكان لنا أن نقول فى صفة الوجود التى يثبتونها نظير ما قالوه هم فيما نفوه من الصفات لأجل تلك العلة.

فنفى الجسمية لا يصح أن يكون سببا يناط به تنزيه الرب سبحانه، لأننا لو استقرأنا أقوال النفاة وسبب نفيهم لم نجد لديهم علة قد نفوا الصفة لأجلها إلا وهى موجودة فى المعنى الذى تأولوا عليه الصفة أو حملوا عليه الآية.

فالذين يثبتون الصفات الثبوتية وينفون الخبرية كالاستواء أو العلوّ لأن إثباتها يسلتزم الجسمية يقال لهم أن العلم والحياة والقدرة والإرادة لا تقوم إلا بما هو جسم، ولا يجوز لهم أن يقولوا إن هذه الصفات الثبوتية يجوز أن يتصف بها ماليس بجسم، لأن من حق مثبتى الصفات الخبرية أن يقولوا لهم: ونحن نقول إن الاستواءَ والعلوّ يجوز أن يتصف بهما ما ليس بجسم أيضا.

وإذا جاز لنفاة الوجه واليدين أن يحتجوا لنفيهم بأن هذه أبعاض تسلتزم التركيب، جاز لمن يثبتها أن يقول لهم: وأنتم تثبتون العلم والسمع والبصر وهذه أعراض تستلزم التركيب أيضاً.

فإذا جوزتم لأنفسكم أن تصفوه بالسمع والبصر مع أنكم تسمون الصفات أعراضا، جاز لنا أن نصفه بما وصف به نفسه وإن كانت تسمى فى عرفكم أبعاضا.

والمعتزلة حين يثبتون الأسماءَ وينفون الصفات لهذه العلة، لا مناص لهم من ذلك الإلزام لأنه يجوز لمعارضهم أن يقول لهم: لا يتصور حياً عليماً قادرا إلا جسما. فإذا جاز للمعتزلة أن يثبتوا مسمى بهذه الأسماء ليس جسما، جاز لمثبتة الصفات أن يقولوا نحن نثبت موصوفا بهذه الصفات ليس جسما.

ولابد لجميع المتكلمين والفلاسفة أن يثبتوا فاعلا صانعاً للعالم، ويجوز لكل عاقل أن يقول: إن الفاعل الصانع لا يكون إلا جسما يقول "ابن تيمية": "فقد تبين أن قول من نفى الصفات أو شيئاً منها لأن إثباتها تجسيم قول لا يمكن لأحد أن يستدل به، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم، لأنه لابد أن يثبت شيئاً يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه" (١).

فمثل هذه الطريقة فى التنزيه لا تفيد شيئاً فيه.

والمتكلمون يستعملون لفظ الجسم بمعنى لم يعرف فى لغة المتقدمين وأدخلوا فى مسمياته أُمورا لم تكن معروفة بينهم فى مسمى الجسم.

فالجسم فى اللغة هو البدن، والله منزه عن ذلك. والمتكلمون والفلاسفة يستعملون الجسم فيما هو أعم من ذلك. فيقولون: هو المركب من الجواهر الفردة، أى من المادة والصورة فمن أراد بالجسم هذا المعنى وقال إنه المراد عند العرب، فقد أخطأ فى ذلك، من نفى هذا التركيب عن الله، فقد أصاب فى النفى لكن أخطأ فى التسمية، وينبغى أن يستعمل فى ذلك عبارة تبين المعنى المقصود وتكون نصا فى بيان المراد.

وقد يريدون بالجسم كل ما يشار إليه، وترفع إليه الأيدى عند الدعاء.

وقد يريدون به القائم بنفسه.

وقد يريدون له ما تجوز رؤيته.

يقول ابن تيمية: "ولا ريب أن الله موجود قائم بنفسه، وترفع إليه الأيدى عند الدعاء كما فطر على ذلك جميع عباده، ولا ريب أنه تجوز رؤيته فى الآخرة كما أخبر بذلك فى كتابه، فإذا سموا هذه المعانى تجسيما، فلا ينبغى أن نترك ما أخبر الله به عن نفسه فى كتابه ونذهب إلى تأويلها لمجرد هذه التسميات الحادثة المبتدعة" (٢).

---

(١) العقل والنقل ١/٧٤.

(٢) انظر نقد ابن تيمية لهذه الألفاظ المجملة: الكلمات النقليات مخطوط ص ٣٠، ٣١ مجموع الفتاوى ٥/٦٤، ٢٧٦، ٢٩٨ـ ٣٠٠، العقيدة الحموية، ٤٥٨ من مجموع الرسائل الكبرى سورة الإخلاص ٦٨-٧٨ ط المنيرية نقض المنطق ١٢٥، منهاج السنة ٢-١٤٥، ٤٢١ ـ ٤٢٥ الفرقان بين الحق والباطل ١٢٦.

والواجب فى ذلك أن نفصل ما فى لفظ الجسم من إجمال وإبهام ففى الصحاح للجوهرى:

قال أبو زيد: الجسم: الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان.

وقال الأصمعى: الجسمان والجثمان: الجسد، والأجسم الأضخم.

وقال ابن السكيت: تجسمت الأمر أى ركبته أجسمه.

ولفظ الجسم قد ورد فى القرآن فى موضعين:

الأول: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فى العلم والجسم﴾ البقرة: ٢٤٧.

الثانى: ﴿وإذا رأيتهم تُعْجِبُك أجسامهم﴾ المنافقون: ٤

وفى هذين الموضعين لم يقصد القرآن شيئاً من هذا المعنى الذى أشار إليه هؤلاء المتكلمون من أنه ما تركب من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة، وعلى من أراد البيان فى ذلك أن يسأل هؤلاء.

ماذا تعنون بالجسم؟ فإذا أرادوا به معنى فاسدا، وجب أن ينزه الله عنه.

وإذا عنوا به معنى قد ثبت اتصاف الله به فى الكتاب أو السنة، فلا يجب أن تنفى هذه المعانى الثابتة لمجرد هذه التسميات المحدثة، ويكفى فى ذلك أن يقال: هو كما وصف نفسه لا كما وصفه هؤلاء، وما وصف نفسه به لا يستلزم التجسيم.

فهذه الطريقة فى التنزيه مبنية على التلبيس والإبهام فى استعمالات الألفاظ فى غير ما وضعت له، ولو فرض صحة هذه التسميات لدى المتأخرين، فإن العرب لم يلاحظوا هذه المعانى فى مسميات الجسم ولم يعتبروها، بل إثبات هذه المعانى اصطلح عليه طائفة معينة من أهل النظر، ولا يجب أن يكون مسمى اللفظ فى اللغة عند اطلاقه وقفا على طائفة معينة، أو ما لايعرفه إلا بعض الناس، ومن التعسف أيضاً أن نعتبر هذا المعنى الاصطلاحى هو المعنى العام للفظ وأن نفسره به.

وفضلا عن ذلك فإن المتكلمين قد جمعوا فى منهجهم فى التنزيه بين التشبيه والتعطيل.

فهم وقعوا في التشبيه أولا، حيث لم يفهموا من آيات الصفات إلا ما يليق بالمخلوق المحدث، ولم يفهموا منها صفة تليق بذاته المقدسة.

ثم عطلوا - ثانيا - بنفيهم ما وصف الله به نفسه لظنهم أن ذلك من صفات المحدثين، ثم تأولوا آيات الصفات على مذهبهم في النفي.

ثم وقعوا بعد ذلك فيما فروا منه، حيث وصفوه بالسلب والنفي، فشبهوه بالمعدومات التي لا وجود لها خارج الأذهان، وظنوا أن ذلك أكمل وأبلغ في التنزيه من وصفه بما وصف به نفسه.

ولو أنصف المتكلمون لسلكوا في ذلك منهجا علميا وعقليا، بأن يفرقوا بين إطلاق اسم ما على الله تعالى وبين إطلاقه على شيء من المحدثات، لأنه من العسير بل من المحال قياس الغائب على الشاهد، فالعالم موجود، والله موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود تماثلهما في حقيقة الوجود، بل يجرد الذهن من ذلك معنى كليا مشتركا هو مسمى ذلك الاسم عند إطلاقه عن التخصيص والتقييد.

وإذا قيل: موجود - على شيء ما - وقيل على شيء آخر: موجود، فوجود كل منهما خاص به عندما يضاف إليه ويقيد به، فلا يشركه حينئذ غيره عند التقييد والإضافة، مع أن الاسم حقيقة فيهما معا ومقول عليهما بطريق التواطؤ أو التشكيك والاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده في المعنى المراد ليس الاشتراك اللفظي الذي تتساوى فيه الأفراد، لأن الله سبحانه لا يقاس بخلقه، فلا يستعمل في حقه قياس التمثيل أو الشمول، بل يستعمل في ذلك قياس الأولى الذي تتفاضل فيه الأفراد في المعنى المراد.

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء، ووصف ذاته بصفات، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء ووصف بعضهم بصفات، فأسماؤه وصفاته إذا أُضيفت إليه فهي مختصة به، لا يشاركه فيها غيره، وكذا صفات مخلوقاته إذا أُضيفت إليهم، فهي مختصة بهم، ويلزم من اتفاق الإسمين أو الوصفين عند الإطلاق عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما أو تماثلهما في الحقيقة عند الإضافة - بل كل صفة تتبع موصوفها عندما تضاف إليه وتخصصه.

فالله سبحانه سمى نفسه رؤوفاً رحيماً، وسمى نبيه محمدا ـ ﷺ ـ: (بِالْمُؤْمِنِينَ رؤوف رحيم) ووصف نفسه بالسمع والبصر والحياة، وجعل للإنسان سمعا وبصرا وحياة، وليست حقيقة هذه الصفات فى الخالق كحقيقتها فى المخلوق، بل كل صفة تتبع موصوفها كمالا ورفعة، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيءٌ فى ذاته، وكذلك الأمر فى صفاته فهو ليس كمثله شيءٌ فيها.

أما إذا أُطلق الاسم أو الصفة وجرّد عن التقييد والإضافة، فحينئذ لا يكون له وجود إلا فى الأذهان، ولا تحقق له فى الخارج، والعقل يفهم من هذا المعنى المطلق قدرا مشتركا بين المسميين.

ولابد من هذا فى جميع ما وصف الله به نفسه مما هو موجود فى الإنسان وصفته، فيفهم من ذلك المعنى ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانع من مشاركته غيره له فيما هو مختص به.

وهذا منهج سلكه "ابن تيمية" فى نقده لطريقة المتكلمين فى التنزيه، إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل، أو كما قال هو: إثبات مفصل ونفى مجمل، لأن الأدلة السمعية والعقلية إنما نفت المماثلة فى المعنى المشترك بينه وبين عباده مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه.

وأما الذى نفاه هؤلاءِ بناء على تصورهم لواجب الوجود فإنه ثابت بالشرع والعقل، وتسمية هذا الإثبات تشبيها أو تجسيما نوع من التمويه والتلبيس. ويقول ابن تيمية : "وبهذه الطريقة فى التنزيه أفسد هؤلاء على المؤمن عقله ودينه، فبقى حائرا بين النفى والإثبات، فلا يهون عليه أن ينفى الصفات الإلهية ويتأولها حرصا منه على إثباتها كما أثبتها الله لنفسه، ولا يهون عليه أيضا أن يطلق هذه المسميات المنكرة المحدثة على الله كالتجسيم والتركيب لقولهم إن الإثبات يستلزمها، ولو علموا أن الله لا تضرب له الأمثال بخلقه، وفرّقوا بين ما له من الصفات وبين ما لخلقه، لكانوا بذلك أقرب إلى الصواب.

ثم يلخص "ابن تيمية" نقده لمسالك المتكلمين فى التنزيه فى قوله بأن هذه الطريقة لا يقرها عقل ولا دين للأمور الآتية:

أولا: أن هذه الطريقة قائمة على النفى المحض والسلب التام، والنفى المحض عدم محض ليس فيه شىءٌ من الكمال حتى يكون مدحا يوصف الله به، وهو سبحانه موصوف بالإثبات والنفي المتضمن للإثبات، ولم يوصف فى كتاب بنفى محض إطلاقاً، لأن النفى إذا لم يتضمن إثباتا فليس مما يمتدح به، وعامة ما وصف الله به نفسه من النفى متضمن للإثبات الذى فيه كمال يوصف به كقول تعالى: ﴿لا إلهَ إلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تأْخُذُه سِنَةٌ ولا نَوْمٌ﴾ إلى قوله: ﴿ولا يَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا﴾.

ومعلوم أن نفى السِّنَة والنوم متضمن إثبات كمال الحياة والقيام، ولا يؤده حفظهما يتضمن إثبات كمال قدرته، وإذا تأملت ذلك فى جميع موارد النفى التى وصف بها، وجدت كل نفى يستلزم إثباتاً لم يصف الله به نفسه.

أما الذين نزهوه بطريقتهم فى النفى والسلب، فلم يثبتوا فى الحقيقة إلها محمودا، بل لا موجودا إلا فى الأذهان.

ثانيا : أنهم اعتمدوا فى تنزيههم على مجرد نفى التشبيه، والاعتماد فى ذلك على مجرد نفى التشبيه ليس بسديد، لأنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ولا يلزم من الاشتراك أو المشابهة المماثلة فى حقيقة المعنى المشترك بينهما، ولو اعتمدوا فى تنزيه الله على نفى النقائص والعيوب ونحو ذلك مما هو مقدس عنه لكان أصوب لأن هذه طريقة عقلية وشرعية معا، فيثبتون له ما يستحق من صفات الكمال مع نفى المماثلة فى ذلك، وهذا هو حقيقة التنزيه، فيوصف بما وصف به نفسه على أن لا يماثله غيره فيما هو من خصائصه.

ثالثاً : هذه الطريقة فى التنزيه ألجأتهم إلى تأويل آيات الصفات بحجة أن ظاهرها لا يفهم منه إلا ما يدل على صفات المحدثين.

وهذا خلاف ما عليه سلف الأمة، فإن الله أعلم وأحكم من أن يخاطب عباده بخطاب ظاهره ضلال وإلحاد فى أسمائه وصفاته، فلم يفهموا القرآن حق فهمه، وما قدروا الله حق قدره (١).

---

(١) ابن تيمية. الرسالة التدمرية ٢٥-٧٤، مجموع الفتاوى ٥-٤٢٥، شرح حديث النزول ٦٥ منهاج السنة ٢-٤٤٣ ط د. رشاد سالم، مجموع الرسائل والمسائل ٣-٣١.

وبنى "المعتزلة" مذهبهم فى نفى الصفات على أساس أنه لو وصف بصفة، للزم من ذلك أن تشاركه هذه الصفات فى القدم، والقديم عندهم لا يكون إلا واحدا، وكما عبر الفلاسفة بالواجب لا يكون إلا واحدا وكذلك القديم عند المعتزلة لا يكون إلا واحدا.

رابعا: نقد مذهبهم فى التوحيد:

ثم جعل المتكلمون التوحيد ثلاثة أنواع: النوع الأول ـ وحدة الذات:

فقال هو واحد فى ذاته لا قسيم له، وفسروا هذا النوع من التوحيد بأنه تعالى لا يجوز وصفه بصفة ثبوتية، لأن ذلك يقتضى الكثرة فى القدماء، فأرجعوا جميع الصفات إلى صفتى العلم والحياة أو العلم والقدرة، ثم قالوا إن صفاته عين ذاته أوهى أحوال له [1] .

وفسروا لفظ الأحد فى قوله تعالى: ﴿هو ا أحد﴾ بأن الأحد هو الذى لا صفة له ولا قسيم له فى ذاته ولا جزءَ له [2] ، وحملوا هذا اللفظ على معان مجملة وقالوا: إن هذا معنى لفظ الأحد فى لغة العرب، ومعلوم أن القرآن قد استغنى عن هذه المعانى بوصفه تعالى بأنه: ﴿أَحَدٌ، صَمَدٌ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾.

ولا يوجد فى كلام العرب مطلقا أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى أحدا أو واحدا سواءٌ فى النفى أو الإثبات.

بل المنقول المتواتر عن العرب أن لفظ الأحد يطلق على الذات الموصوفة بالصفات الخاصة بها والقرآن قد نزل بهذه اللغة وعلى هذه العادة فى الخطاب.

وفى القرآن آيات كثيرة ذكر فيها لفظ الأحد مسمى به من هو موصوف بصفات قائمة به، قال تعالى: ﴿ذَرْنِى وَمَنْ خلقت وَحِيداً﴾، ﴿وَإنْ كانت وَاحِدَةً فلها النِّصْف﴾، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِن المشركين استجارك فَأَجِرْهُ﴾، ﴿وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادةِ رَبِهٌ أحـداً﴾، ﴿وَلاَ أَشْرِك بربى أحدا﴾ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

---

(١) الشهرستانى الملل والنحل ١-٦٤، ٧٠-٧٣، ٩٧-١١٣، ١٢٢ ط الأزهر ١٩٦٦م.

(٢) انظر فى تفسير لفظ الأحد: أساس التقديس فى علم الكلام للرازى ١٦-١٨.

ولفظ الأحد في هذه الآيات يراد بها أشخاص موصوفة بصفات قائمة بهم ومميزة لهم عمن سواهم، فإذا كان لفظ الأحد لا يطلق على ما قامت به الصفات ولا يطلق على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لم يكن في الوجود مسمى يصح أن يطلق عليه لفظ الأحد سوى الله، لا من الملائكة ولا من الإنس والجن، بل لا يكون في الوجود من يصح إطلاق لفظ الأحد عليه في النفي أو الإثبات، فإذا قيل: ﴿ يَكُنْ له كُفْواً أَحد﴾ لم يكن في هذا نفي مكافأة الرب إلا عمن لا وجود له، ولم يكن في الموجودات كلها ما يصح الإخبار عنه بأنه ليس كفؤا لله.

وكذلك قوله: ﴿ولا أُشْرِكُ بربي أحدا﴾. ﴿ولا يُشْرِكْ بَعبادةِ ربّه أحداً﴾، فإنه إذا لم يكن لفظ الأحد مستعملا إلا فيما ينقسم ولا يتصف، لم يكن هناك ما يدخل تحت مسمى هذا اللفظ حتى يقال: ﴿لا أُشرك بربي أحدا﴾ فيكون معنى الآية ولا أُشرك بربي ما لم يوجد.

يقول ابن تيمية: "إن اللغة التي نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات بل يتناول الجسم الحامل للأعراض، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلا، بل ولا عرف منهم أنهم يستعملونه إلا في الجسم، بل ليس في كلامهم ما يبين استعمالهم به في غير ما يسميه هؤلاء جسما، فكيف يقال لا يدل إلا على نقيض ذلك، ولم يعرف استعماله إلا في النقيض الذي أخرجوه منه، وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا [(١)].

النوع الثاني ـ توحيد الصفات:

وهو قولهم لا شبيه له في صفة من صفاته، وقد أدرجوا في مسمى هذا النوع من التوحيد نفي الصفات، فمن أثبت صفة صار عندهم مشبها، وزاد بعضهم: فلم يصفه لا بنفي ولا إثبات، فشبهوه بالممتنع والمعدوم.

ويذهب "ابن تيمية" إلى أنه لا يوجد أحد أثبت قديما مماثلا في صفة من صفاته، أو قال إنه يشاركه فيها أحد من خلقه، بل من شبه به شيئا من مخلوقاته فإنما يشبهه في بعض الأمور وليس على وجه المماثلة، لأنه يمتنع عقلا أن يكون له مثل في مخلوقاته يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع.

---

(١) ابن تيمية: العقل والنقل ١-٦٤-٦٦.

ثم من المعلوم أن كـل موجودين لابـد بينهمـا مـن قـدر مشـترك، كاتفاقهمـا فـى مسمى الوجود مثلا والقيام بالنفس ونحو ذلك، ونفْى ذلك القدر من المشـابهة يـؤدى إلى التعطيل كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة، فلابد من إثبات خصائص الربوبية فى كل ما يتصف به مما هـو مشـترك بينـه وبيـن عبـاده، ولـولا ذلـك القـدر المشـترك لمـا استطعنا أن نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهيـة، فنثبـت لـه صفاتـه علـى وجه لائق به، لأنه ليس كمثله شيءٌ، ولما لم يكن فى إثبات ذاته مماثلة بينهما وبين بقية الذوات، فكذلك صفاته ليس فى إثباتها مماثلة لصفات غيره، فلزم مـن توحيـد هؤلاء تعطيل الصفات وتأويلها.

النوع الثالث: توحيد الأفعال:

وهو أشهر الأنواع عند المتكلمين بمعنى أنه واحد فى أفعاله لا شريك لـه فيهـا، وأشهر ما قدمه المتكلمون من أدلة علـى هذا النـوع هـو دليـل التمـانع الـذى قـرره الجوينى على النحو التالى:

"لو افترضنا وجود إلهين قـادرين علـى الفعـل والـترك، وأراد أحدهمـا تحريـك الجسم، وأراد الآخر تسكينه وقصد كل منهما إلى تنفيذ مراده، فلا يخلـو الأمـر مـن وقوع أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية:

الاحتمال الأول: تقدير حصول مراد كل منهما وذلك محال، لما يلزم عليـه مـن اجتماع الضدين.

الاحتمال الثانى: تقدير ارتفاع مراد كل منهما، وذلك محال أيضـا لامتنـاع خلـو الجسم عن الحركة والسكون، ولو صح وقوع هذا التقدير لما استحق كل منهما أن يكون إلها لعجزه عن تنفيذ مراده.

الاحتمال الثالث: تقدير نفاذ مراد أحدهما دون الآخر، وحينئذ فـالذى نفـذ مـراده هو الإله القادر دون غيره [١] .

---

(١) الجوينى. الشامل فـى أصـول الديـن. كتـاب التوحيـد ٣٥٢ ط الأولـى. تحقيـق د. علـى سـامى النشار وآخرون.

وهذا الدليل هو المذكور فى جميع كتب علم الكلام والمعتمد عند جميعهم فى الاستدلال على الوحدانية، ثم ظنوا أنه هو الدليل المذكور فى الآية الكريمة: ﴿لَوْ كان فيهما آلِهَةٌ إلاَّ ا لَفَسدَتا﴾، فقالوا: إن هذا دليل التمانع.

"وابن تيمية" يوافق المتكلمين على أن الدليل المذكور دليل عقلى، وبرهان تام على امتناع صدور العالم على فاعلين قادرين صانعين له. ولكنه ليس هو الدليل المذكور فى الآية، وليست الآية مسوقة لتقرير ما يسمى بدليل التمانع، وإنما جاءَت لتقرير وحدة الأُلوهية، ومطلوبها هو نفى الكثرة فى الأُلوهية ونفى أن يكون هناك شريك يعبد مع الله، وهذا المطلوب هو الذى سيقت لأجله الآية ليس مما يستدل عليه بدليل التمانع الذى ذكره المتكلمون.

ودليل التمانع إنما يستدل به على نفى التعدد فى الربوبية، وفرق كبير بين مطلوب الآية وبين مطلوب المتكلمين.

فمطلوب الآية هو: الاستدلال على وحدة الأُلوهية بفساد العالم، لو وجد من يستحق العبادة مع الله.

ومطلوب المتكلمين: هو نفى أن يكون هناك رب آخر صانع للعالم.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن "ابن رشد" قد تعرض لنقد هذا الدليل فى "مناهج الأدلة" وبيّن أن الدليل الذى تؤدى إليه الآية غير الدليل الذى استنتجه المتكلمون منها، وبيّن أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع.

ولكن "ابن رشد" لم ينتبه إلى الفرق بين مطلوب الآية وبين مطلوب دليل التمانع وقال: إن العالم ليس بفاسد، إذاً هناك إله واحد، ولهذا لم يفرق بين توحيد الربوبية الذى يستدل عليه بدليل التمانع وبين توحيد الأُلوهية الذى سيقت لأجله الآية الكريمة، وهذه التفرقة نجدها واضحة وحاسمة فى مذهب "ابن تيمية"، فهو يفرّق بين نوعين من التوحيد.

النوع الأول: توحيد الربوبية بمعنى أن صانع العالم واحد لا شريك له، وهذا النوع من التوحيد كان معروفاً لدى مشركى العرب، وكانوا مع شركهم يقرون بأن الله رب كل شيء وخالقه، ولقد سجل القرآن اعترافهم بذلك فى كثير من الآيات

﴿وَلَئِنْ سألتهم مَنْ خلقهم لَيَقُولُن اللّـه﴾، ﴿ولئِن سألتهم من خلق السموات والأرض لَيَقُولُنَّ اللَّه﴾ بل عامة من أشرك مع الله غيره فى عبادته كان يعترف بأن معبوده مملوك ومخلوق لصانع هذا العالم، كما كان يقول المشركون فى تلبيتهم "لبيك لا شريك لك، إلا شريكا هو لك، تملكه وما ملك" وإنما كان الشرك الذى وقع فى العالم هو اتخاذ آلهة كثيرة تعبد مع الله واتخاذ وسائط بينه وبين خلقه، وهذا الشرك هو الذى جاءَت لأجله الرسل، وأُنزلت لإبطاله الكتب وأُقيمت الأدلة والبراهين لإبطاله.

النوع الثانى: توحيد الإلهية وهو ألا يعبد مع الله غيره، وهو متضمن للنوع الأول، فكل توحيد للإلهية هو توحيد للربوبية ولا عكس.

وفى هذا النوع يتحقق قول المسلم: "لا إله إلا الله"، وذلك بألا يشرك بعبادة ربه أحداً، وأن يقيم الدين كله لله.

ولم يتعرض المتكلمون لهذا النوع من التوحيد، ولم يتنبه أحد منهم إليه مع أنه قطب رحى القرآن، لأنه يتضمن التوحيد فى العلم والقول، والتوحيد فى الإرادة والعمل فالأول كما فى سورة الإخلاص، فهو توحيد محض يتضمن نعوت الكمال لله وإثبات صفاته وأسمائه ولقد استغنى بها القرآن. عن هذه الألفاظ المجملة والمعانى المبهمة التى استعملها المتكلمون.

والثانى كما فى سورة "الكافرون" فإنه يتضمن إخلاص الدين كله لله، ولذلك كانت سورة "الإخلاص" تعدل ثلث القرآن لأنها براءَة من التعطيل بإثبات صفات الله وأسمائه وبراءَة من الشرك بإخلاص العبادة كلها لله.

والمتكلمون لم يفرقوا بين هذين النوعين من التوحيد وخلطوا فى دليلهم بين معنى الألوهية وبين معنى الربوبية، وظنوا أن الألوهية هى القدرة على الاختراع، ومن أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره، فقد أخلص الدين كله لله، ومن هنا لجأوا إلى تقرير أدلة الربوبية وظنوا أنها المذكورة فى الآية الكريمة: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا اللَّه لفَسَدتا﴾ وليس الأمر كما ذهبوا إليه، بل الإله الحق هو الذى يستحق أن يعبد دون غيره، فهو إله بمعنى مألوه لا بمعنى إله، وتوحيد الألوهية هو الذى جاءَت لإقراره الرسل وأُنزلت الكتب وأُقيمت البراهين لدفع الشرك الواقع فيه.

وهذا لبُّ التوحيد وجوهره، وبه نيطت وظيفة كل رسول كما قال تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِن رُسُلِنِا أَجَعَلْنَا مِنْ دُون الرحمن آلِهةً يُعْبَدُون؟﴾، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مَنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إلاَّ نُوحى إليه أنَّه لا إله إلا أنا فَاعْبُدُون﴾ وكان كل رسول يوجه هذا النداءَ إلى قومه: اعبدوا الله ما لكم من إله غيره.

والشرك الذى وقع فى هذا النوع هو الذى سيقت الآية لإبطاله، وهو الذى تبرأ منه "إبراهيم" ـ عليه السلام ـ حين قال لقومه: ﴿إنَّنى بَراءٌ مِمَّا تعبدون﴾.

أما الاعتراف برب خالق للعالم، فهذا قد أقر به المشركون، ولم تأت الآية لتقرير هذا النوع، ولو كان الإقرار بالربوبية وحدها كافياً فى الإيمان لما كان المشركون مع إقرارهم بها مشركين ولخرجوا بإقرارهم، بالربوبية عن مسمى الشرك.

وهم لم ينكروا على "محمد" دعوته إلى رب واحد خالق للعالم، وإنما أنكروا عليه أن جعل لهم الآلهة إلها واحداً، وكان الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: ﴿أمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا اللَّه﴾، ولم يقل أُمرت أن أُقاتلهم حتى يقروا برب واحد.

وأدلة المتكلمين على الوحدانية لا ترقى بحال إلى تقرير هذا النوع الذى هو مناط الإيمان بالله، والذى هو غاية التوحيد الذى أراده الله ورسوله (١) .

خامسا ـ الأصول التاريخية لمقالات المتكلمين فى الإلهيات:

كثيرا ما ينبهنا "ابن تيمية" إلى أن مقالات المتكلمين فى الإلهيات مبتدعة بعد عصر الصحابة والتابعين، وكثيراً ما ذم السلف علم الكلام لما فيه من الابتداع، وكثيرا ما يعتبر "ابن تيمية" شخصيات مثل "الجعد بن درهم"، "والجهم بن صفوان"، "وبشر بن غياث المريسى"، "ومعبد الجهنى" "وغيلان الدمشقى" رؤوس البدع وأصحاب الأقوال المنكرة فى أصول العقائد.

---

(١) انظر فى ذلك منهاج السنة ٦٢/٢ ـ ٧٢ ط بولاق، الرسالة التدمرية ٩٠، ١٠٨ العقل والنقل ٦٣/١، ٦٤ ط الفقى ، ٣١٨/٤ ـ ٣٢٧، مخطوط بدار الكتب برقم ٨١٧ عقائد تيمور.

فإلى معبد الجهنى ترجع مقالة القدر وإنكاره، وقد أخذها عن رجل نصرانى بالعراق أسلم ثم تنصر يقال له سوسيه (1) ويقول "ابن نباتة": إن هذا الرجل كان مسيحيا فأسلم ليبث سمومه بين المسلمين، ولما تم له غرضه تنصر ثانية (2)، ثم أخذ هذه المقالة غيلان الدمشقى عن معبد، وانتشرت بسببه بين المسلمين، وكانت أول بدعة ظهرت فى الإسلام، إذ حدثت فى خلافة ابن الزبير بعد موت معاوية ثم انتشرت هذه المقالة بعد ذلك فى الحجاز والشام والعراق والبصرة، وخاصة بين المعتزلة، الذين عمدوا إلى تأويل الآيات التى تتحدث عن القدر والقضاء الأزلى.

أما "الجهم بن صفوان" و"الجعد بن درهم" فإليهما ترجع مقالة النفى والتعطيل فى الإسلام، فالجعد هو أول من قال بخلق القرآن ونفى الصفات، ولما شاعت عنه هذه المقالة ضحى به "خالد بن عبد الله القسرى" بواسط، وقال للناس ضحوا تقبل ضحاياكم، فإنى مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ "إبراهيم" خليلا ولم يكلم موسى تكليما، تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا ثم نزل فذبحه يوم النحر.

والجعد قد أخذ هذه المقالة عن "أبان بن سمعان"، وأخذها أبان عن "طالوت" ابن أُخت "لبيد بن الأعصم"، ولبيد هذا هو الذى كان ساحرا فى زمن الرسول، وكان قد أخذ هذه المقالة عن يهود اليمن.

ويقول ابن كثير: إن لبيد بن الأعصم هو أول من قال بخلق القرآن وأخذها عنه ابن أُخته طالوت، وهو أول من صنف فى ذلك، وكان طالوت هذا زنديقا فأفشى الزندقة فى الإسلام (3) .

ومن ناحية أُخرى فإن "الجعد بن درهم" كان من أهل حران، وحران هى موطن الصابئة بقايا أهل دين النمروذ والكنعانيين، ومذهب هؤلاءُ فى الرب: أنه ليس له إلا صفات سلبية أو إضافية، أو مركب منهما، فأخذ الجعد عنهم مذهبه فى النفى، كما أخذ عن طالوت ولبيد مذهبه فى خلق القرآن.

(1) يكتب هذا الاسم أحياناً سيوسيوية أو سنسويه أو سويس. الإبانة لابن بطة ١١-٢٢٣ مخطوط رقم ١٨١ عقائد.

(2) ابن نباته. سرح العيون ٨٣-٨٥ ط بولاق ١٢٧٨هـ.

(3) ابن كثير. البداية والنهاية ٣٥٠/٩.

يقول ابن تيمية: "فهذا أصل مقالة النفى والتعطيل فى الإسلام".

ثم نزل الجعد بلاد الكوفة فأخذ عنه الجهم بن صفوان مذهبه فى النفى والتعطيل وخلق القرآن.

ويقول أحمد بن حنبل: "إن الجهم قد أخذ هذه المقالة أيضـا عن طريق السمَّنية الهنود الذين لايؤمنون إلا بالحسيات، ثم أظهر الجهم هذا المذهب فى أواخر عهد الأمويين بخراسان وترمذ ببلاد المشرق، ولهذا كان علماء أهل المشرق أعلم بمذهب الجهم من علماء الحجاز حتى قال عبد الله بن المبارك: "إنا لنحكى كلام اليهود ولا نحكى كلام الجهمية" (١).

ولما نظر المتأخرون فى هذا الكلام وجدوه على خلاف مذهب السلف، فظنوا أن السلف قد توقفوا عن الكلام فى ذلك، ثم قالوا بأن طريقة علماء الكلام أعلم وأحكم لقولهم بالتأويل، وبات موقف السلف أسلم لقولهم بالتوقف.

وهذه الدعوى قامت على أساس أن طريقة السلف إنما هى الإيمان بألفاظ القرآن من غير فقه لها ولا تدبر لمعناها، وأن طريقة الخلف هى استخراج معانى النصوص وفهمها بأنواع المجازات وغرائب اللغات.

وقد أخطأ أصحاب هذه المقالة مرتين: أخطأوا حين ظنوا أن طريقة السلف هى التوقف عن فهم معنى الآية، فحكموا عليهم بالجهل وإن كانوا قد وضعوا هذا الحكم القاسى فى ألفاظ يظنها الناس صفة مدح، حيث قالوا: إن طريقتهم أسلم، وأخطأوا حين قالوا: إن طريقة الخلف أعلم وأحكم.

---

(١) لا يكاد يخلو كتاب لابن تيمية إلا وتعرض فيه لأصل هذه المقالة، وانظر على الخصوص مجموعة الرسائل الكبرى "العقيدة الحموية" ٢٤٢/١ ــ ٤٣٠، رسالة الفرقان بين الحق والباطل ١٢٢، مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/٥-٢٤، ٣٥١/١٤، سورة الإخلاص ٦٣. وانظر أيضاً التبصير فى الدين للإسفرائينى ٢٨، ٦٩ ط الخانجى ١٩٥٥م. الشريعة للآجرى ٢٤٢، تاريخ الطبرى ٢٨٥/٨، الخطط للمقريزى ٣٥٧/٢.

والحقيقة أنها لا تمتاز بعلم ولا حكمة بل هى مبنية على ألفاظ مجملة ومعان مبهمة ضللوا بها الناس [1]، ولو علموا أصول هذه التأويلات لما مدحوها بعلم ولا بحكمة فهم قد أخذوها عن اليهود وصابئة حران.

ولهذا لم تحدث هذه التأويلات فى جملتها إلا بعيداً عن مدينة الرسول لاعتصامها بالكتاب والسُّنة، فالكوفة خرج منها التشيع، والإرجاءُ ثم انتشر بعد ذلك فى سائر الأمصار، والبصرة خرج منها القدر والاعتزال والنسك الفاسد.

ولما تولى المأمون الخلافة وكانت ميوله نحو أهل المشرق قوى به أتباع الجهم وتلقى عنهم ما تلقاه من أُصول المذهب، ودعا الناس إلى عقيدتهم وحملهم بالقوة على القول بخلق القرآن، وكتب إلى الناس ببغداد وهو بالثغر (بطرسوس التى ببلده سيس) سنة ٢١٨ هجرية يدعوهم إلى القول بخلق القرآن، وكتب إلى نائبه إسحق ابن إبراهيم بن مصعب أن يحبس العطاء عن كل من لم يجبه إلى ذلك، وأن يعزل من منصبه، وأن ترد شهادته، وكتب قاضيهم أحمد بن أبى داود على ستارة الكعبة: ليس كمثله شىء وهو العزيز الحكيم"، ولم يكتب: (وَهُوَ السَّميع البصير).

ثم كتب لهذا المذهب الذيوع والانتشار بسبب "بشر بن غياث المريسى" الذى أظهر هذه المقالة فيما بعد، وتأول عليها كل آيات الصفات مثل آيات الوجه واليدين والمجىء والإتيان والاستواءِ والعلوّ، كما تسربت هذه التأويلات إلى كتب التفسير التى بأيدى المسلمين إلى اليوم، كما تسربت إلى كتب أهل الكلام مثل كتب الرازى وخاصة "أساس التقديس" و "فيصل التفرقة" و "إلجام العوام" للغزالى، ومثل "الإرشاد" و "الشامل" للجوينى، وهذه التأويلات موجودة أيضاً عند "الجبائى" من المعتزلة "وابن عقيل" "وابن فورك" وابن الجوزى"، وكل هؤلاءِ تناقلوا هذه التأويلات خلفا عن سلف ولم يتنبهوا إلى أصلها التاريخى.

يقول ابن تيمية: "فهذه أسانيد الجهم ترجع كلها إلى اليهود والصابئة المشركين، والفلاسفة الضالون هم : إما من الصابئة وإما من المشركين.

(١) مجموع الفتاوى ٥-٨، ١٠٨.

ثم لما عربت الكتب الرومية فى حدود المائة الثانية، زاد البلاءُ مع ما ألقى الشيطان سلفا فى قلوب هؤلاءِ الضَّلال ابتداء، ولما علم الناس حقيقة قولهم نفروا منهم. والشام خرج منها الناصبة "فرقة ناصبت العداءَ لآل البيت، وهم على عكس غلاة الشيعة"، ومن خراسان خرج التجهم وهو شرع البدع فى أُمور العقائد، وكان ظهور هذه البدع بحسب البعد عن دار النبوة وتأخر العصر عن زمن الرسول وصاحبته (١) .

هذه هى الأُصول التاريخية لمشكلة التأويل كما وضحها "ابن تيمية" ونستطيع أن نوجز أسباب ما أسماه: "روافد الإلحاد والزندقة التى نجم عنها القول بالتأويل" فى النقاط التالية:

١- الدور الذى قام به بعض الشخصيات ممن كان لهم أهداف خاصة فى تفرقة صفوف المسلمين ـ كما أجمع على ذلك كل من تحدث عنهم ـ من أمثال الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وغيلان الدمشقى.

٢- حركة الترجمة، وما أفسحه المأمون لها من مكانة تسابق إليها صابئة المسيحية من أهل المشرق، مع انتصاره لمذهب الجهم فى خلق القرآن، فلقد ساعد ذلك على انتشار الآراءِ المبتدعة وعلى الترويج لها وحملت عليها آيات القرآن تعسفاً بدعوى التأويل.

٣- ثم تلى ذلك حركة المزج بين الفلسفة والدين وجهد الفلاسفة المسلمون أنفسهم أن يلبسوا معانى اليونان ألفاظاً إسلامية موهوا بها على الناس، وأحسن الناس الظن بما كتبه "الفارابى" "وابن سينا". "والطوسى" وأخذوا بآرائه فى أُصول العقائد، وحملوا ألفاظ القرآن على اصطلاحات هؤلاء.

٤- وبين هؤلاء وأُولئك تسربت مقالات الباطنية والقرامطة ـــ والإسماعيلية، وانتشرت بين رجالات التصوف وظهر القول بالظاهر، والباطن، واستعمل الرمز فى تأويل القرآن، وبينما تأول الباطنية النصوص فى ضوءِ قولهم بالإمام المعصوم أخذ القرامطة فى تأويل الأمر والنهى بغية إبطال الشريعة وتحلل الناس منها.

---

(١) ابن تيمية. صحة أصول مذهب أهل المدينة ط الإمام بدون تاريخ.

٥- ثم هناك العامل المذهبى الذى لم يخل منه شخص من علماء الكلام أو الفلاسفة أو الصوفية، فالكل ينتصر لمذهبه ويتعصب له، وظهر أثر ذلك واضحاً فى تأويل آيات القرآن كل حسب مذهبه حتى لقد كفّر بعضهم بعضاً [1] .

وفى ضوءِ ما تقدم نستطيع أن نفسر موقف "ابن تيمية" من الفرق المختلفة ولماذا يفضل دائماً تسمية المعتزلة بالجهمية عندما يتحدث عن الصفات ولماذا يفضل تسمية الأشاعرة بالجهمية عندما يتحدث عن أفعال العباد أو الجبر والاختيار، ولماذا يطلق على الأشاعرة، أنهم مخانيث المعتزلة حينما يتحدث عن الصفات الخبرية، ولماذا يفضل أن يطلق على الفارابى وابن سينا أنباط الروم والفرس أوأفراخ الصابئة.

لقد وضع "ابن تيمية" نصب عينيه الأُصول التاريخية لمقالة كل فرقة، وبين أن السبب الذى من أجله تدعى هذه الفرق أو تلك ـ الاضطرار إلى التأويل كان سبباً خارجاً عن الإسلام، وظنه هؤلاء ضرورة عقلية، ولكنها فى حقيقتها عند التفصيل ليست إلا أوهاماً وظنوناً كاذبة وتخييلا على عقول الناس، ولإيمان "ابن تيمية" بأن ظاهر القرآن لابد أن يكون كباطنه سليما من التناقض، فقد كرّس حياته دفاعاً عن قضية التأويل.

وكان له مع كل فرقة موقف فيما تدعيه من القول بالتأويل ليبين لها أنه لا ضرورة إلى التأويل ولا حاجة إلى القول بأن ظاهر القرآن كفر وضلال، ولم يعبأ فى مواقفه مع هؤلاءِ جميعاً بشهرة عالم أو مكانة فيلسوف، لأنه لم يكن ممن يعرفون الحق بالرجال، بل جعل رائده فى كل هذه المواقف هو الحق، ولا عليه بعد ذلك أن وجده عند عدوه ما دام حقاً، كما لم تحل شهرة عالم ومكانته بين الناس دون أن يكشف "ابن تيمية" عن حقيقة رأيه ويبين ما فيه من باطل، ولم يتردد يوماً ما فى القول بأن هذا الرأى فاسد رغم مكانة صاحبه فى الدولة وبين المسلمين.

وسأُحاول أن أُتابع "ابن تيمية" فى مواقفه من الفرق التى جمعها القول بالتأويل، وإن اختلفت بعد ذلك فى المصدر الذى اضطرها إلى هذا الرأى أو ذاك فى تأويل

---

(١) مجموع الرسائل الكبرى "العقيدة الحموية" ١-٤٣٥ -٤٣٧.

الآية لنرى هل كان سبب التأويل عندها لخدمة نص قرآني أم كان لخدمة فكرة أومذهب معين؟ وهل كان صحيحاً ما ادعاه هؤلاء أن العقول تعارض ما جاءَ به الرسول؟ أُم هو تلبيس وتدليس في استعمال الألفاظ؟ وهل يوجد معقول صريح خالفه منقول صحيح؟.

۞۞۞

الفصل الرابع

التأويل عند الإمام الغزالى

يعتبر "أبو حامد الغزالى" أول من تكلم من الأشاعرة عن التـأويل بشـكل منظـم، ولعله أول من وضع قانوناً للتأويل ـ فيما أعلم ـ ثم جاءَ الرازى ففصّـل مـا أجملـه الغزالى وشرحه.

ولقد تكلم "الغزالى" عن التأويل فى مواضع كثيرة من كتبه، لكـن أهمهـا بـالطبع هو رسالته "قانون التأويل" ، "فيصل التفرقة" و "إلجام العوام" وكـل كتـاب مـن هـذه الكتب الثلاثة لا يعبر منفرداً عن مذهب الغزالى كاملا فى التأويل ــ بـل كـل منهـا يعبر عن نقطة هامة ولكى تكتمل معالم مذهبه، لابد من الإلمـام فـى كتبـه الثلاثـة ليتضح منهج الغزالى فى التأويل.

ونحب أن ننبه سلفا إلى أن موقف الغزالى فى "قانون التـأويل وفيصـل التفرقـة" غيره فى "إلجام العوام". ففى "قانون التأويل" قسم الخائضين فى هذا الفن إلى خمـس فرق يختلف موقف كل فرقة من النصوص بحسب موقفها من الشرع والعقل.

الفرقة الأُولى: هى التى جردت نفسها للنظر فى المنقـول، قانعـة بمـا سـبق إلـى أفهامها من الظواهر، مصدقة به على الوجه الذى سبق إلـى أفهامهـا، وليـس علـى الوجه المراد، وإذا قيل لهم: إن الظاهر على هذا النحو يقتضى التناقض ولابـد مـن التأويل، كفوا أَنفسهم وامتنعوا عن الخوض فيه.

الفرقة الثانية: وهى التى وقفت على النقيض من سابقتها، فصرفت اهتمامها إلى المعقول ولم تكترث بالمنقول وإذا عارض معقولهم منقولا ذهبـوا إلـى أن ذلـك مـن قبيل التمثيل والتخييل.

الفرقة الثالثة: وهى التـى جعلت المعقـول أصـلا وطـال بحثهـم عنـه، فضعفت عنايتهم بالمنقول فلم يظهر لهم من المنقول شىءٌ يعارض المعقول ولذلك لم يقعوا فى غمرة الإشكال، إلا أنهم جحدوا ما يخالف مالديهم من المنقول من ظواهر الشرع.

الفرقة الرابعة: وهى التى جعلت المنقول أصلا، وطـال بحثهم فيـه، وانصرفوا إلى المعقول ولم تكثرت بالمنقول وإذا عارض معقولهم منقـول ذهبـوا إلـى أن ذلـك المنقول من قبيل التمثيل والتخييل.

الفرقة الخامسة: وهى التى توسطت فى البحـث فجمعت بين المعقول والمنقول، وجعلت كلا منهما أصلا مستقلا لا يمكـن أن يعـارض أحدهمـا الآخر، لأنـه إذا كـان الشرع قول الصادق، فإن العقل هو الذى شهد بصدق الشرع، فلا يمكن القول بكذبـه، لأن من كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف الشرع، ولولا صدق العقل لمـا عرف النبى من المتنبى، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل؟.

"والغزالى" يعتبر أن الفرقة الخامسة هى التـى أصـابت الحق فيمـا ذهبت إليـه، حيث جمعت بين المعقول والمنقول، لكنه لم يلبث أن ذهب إلى تفضيل العقـل علـى الشرع وجعله حاكماً لا يكذب قط، لأن به ثبت الشـرع، وإذا عـرض موقـف شـبهة على المتأول ولم يتبين له وجه الحق فيه – وذلك لابد أن يعرض "فعليه فى ذلك ألا يكذب برهان العقل أصلا، إذ به عرفنا الشرع؛ وكيف يعرف صدق الشاهد بتزكيـة المزكى الكاذب؟ والشرع شاهد بالتفاصيل والعقل مزكى الشرع".

فالأصل الذى بنى عليه "الغزالـى" قانونـه فـى التـأويل هـو أن العقل أصـل فـى إثبات الشرع، فإذا عارضه ظاهر نقل فعليه أن يتأوله إلى ما يوافق مقتضى العقـل، ولا يرد برهان العقل أصلا، وهذا الأصل هو الذى بنى عليه "الـرازى" قانونـه فـى التأويل أيضاً.

ولابد أن نضع أمامنا الملاحظات الآتية على هذا القانون:

أولاً: أن الغزالى قد اعتبر العقل أصلا للنقل، فـلا ينبغـى أن يكـذب العقـل قـط وإذا عارضه منقول فلابد أن يصار فيه إلى التأويل.

ثانيا: بعد أن قال بأن الفرقة الخامسة هى أفضل الفرق عنـده، رجـع فقـال بـأن العقل يجب أن يكون مقدماً على النقل إذا اضطربت الأمور علـى المتـأول، وحينئـذ فليس هناك جمع بين المعقول والمنقول، بل إن العقل هو المقدم فى قانونه.

ثالثاً: ما دام العقل عنده هو المقدم فيعود التقسيم بالفرقة الخامسة إلى الفرقة الثالثة التى جعلت المعقول أصلا وتأولت عليه ظاهر الشرع.

فالعقل فى مذهب الغزالى هو محور تفكيره فى التأويل وأساس مذهبه وبنى على موقفه من العقل مذهبه فى الصفات.

ويذهب الغزالى إلى أن التأويل ضرورة لابد منها، وأكثر الناس تشدداً فى ذلك هو "أحمد بن حنبل" وقد اضطر إلى التأويل فى ثلاثة مواضع، ولم يذهب إلى التأويل فى بقية الأخبار التى تعارض العقل لعدم علمه بالنظر العقلى، ولو أمعن "ابن حنبل" فى النظر العقلى لوجد نفسه مضطرًا إلى التأويل فى بقية المواضع إلا أنه لم تظهر له المحالات العقلية التى يؤدى إليها الأخذ بظواهر هذه الأخبار لقلة درايته بالأصول التى يمكن أن تعرضها المنقولات، هكذا يحدد "الغزالى" رأيه فى أن التأويل ضرورة لابد منها لجميع الفرق، حتى لا يضطر إلى مخالفة العقل.

ثم وضع منهجه فى التأويل وجعله خمس مراتب تتفق جميعها مع الأصل الذى اعتمده فى قانون التأويل من ضرورة تقديم العقل على النقل، لأنه قسم وجود الشيءِ إلى خمس درجات، وجعل كل درجة تختص بمرتبة من التأويل، فوجود الشيءِ إما أن يكون ذاتيا أو حسياً أو خيالياً أو عقلياً أو شبهيا، وكل مرتبة من مراتب هذا الوجود يصح أن يحمل عليها درجة من التأويل.

المرتبة الأولى: وهو تحقق وجود الشيءِ خارجا عن التصور العقلى. بمعنى أن يكون الشيءُ مستقلا بوجوده فى نفسه كإخبار الرسول عن العرش والكرسى، فهذه موجودات مستقلة فى أنفسها سواءٌ أدركتها عقولنا أم لا.

المرتبة الثانية: الوجود الحسي: وهو ما يتمثل فى القوة الباصرة من العين مما لا وجود له فى الخارج، فيكون وجود الشيءِ قاصراً على الإدراك الحسى له، وحينئذ يحمل الخبر على أنه من قبيل التمثيل. مثاله: قول الرسول ﷺ : "يؤتى بالموت يوم القيامة فى صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار" فمن قام عنده البرهان على أن الموت عرض وأن العرض لا ينقلب جسما، حمل الخبر على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت، ويكون ذلك متصوراً فى حسهم فقط وليس فى الخارج شيءٌ من ذلك.

المرتبة الثالثة : الوجود الخيالى: وهو انتزاع صورة خيالية من الواقع الحسى وتجريدها منه وتمثلها فى الخيال بعد غيبة الصورة الحسية عن الحاسة، ومثاله فى التأويل قوله ﷺ : (كأنى أنظر إلى يونس بن متى عليه عباءتان) فهذا إنباءٌ عن تمثل الصورة فى خياله لأن وجود هذه الحالة سابق على وجود الرسول.

المرتبة الرابعة: الوجود العقلى: وهو أن يكون للشىء روح وحقيقة فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته فى خيال أو حس أو خارج، ومثاله من التأويلات قوله ﷺ : (إن الله خمّر طينة آدم بيده) فمن قام عنده البرهان على استحالة أن يكون لله يد جارحة أو متخيلة، فإنه يثبت له تعالى يدا روحانية عقلية، يعنى يثبت معنى اليد وروحها دون صورتها.

المرتبة الخامسة: الوجود الشبهى: وهو أن لا يكون للشىء وجود أصلا لا حسيا ولا عقلياً ولا خيالياً ولا ذاتيا، وإنما يكون الموجود شيئاً يشبهه كالغضب والرضى والمحبة، بالنسبة لله تعالى، فمن قام عنده البرهان على استحالة ذلك على الله تعالى، حمل هذه الأخبار على صفة الإرادة.

هذا هو قانون التأويل عند الغزالى بدرجاته الخمس وشروطها التى وضعها، ومن أهمها: أن يكون معه برهان قاطع على استحالة الظاهر، فمن تأول آية أوخبرا على درجة من هذه الدرجات يكون مصدقا به (1).

ويحكى الغزالى أن جميع الفرق الإسلامية متفقة على هذه الدرجات لأنه ليس شىءٌ منها من حيز التكذيب، وأن ذلك موقوف على استحالة الظاهر، والذى يحكم باستحالة الظاهر أو جوازه هو العقل.

ثم يضع شرطين للتأويل:

الأول: أن لا يكفر أحد بالتأويل إلا إذا كان فى أصل من أُصول العقائد.

الثانى: أن يكون معه برهان عقلى قاطع على التأويل، فمن ينكر حشر الأجساد، أو يتأول أخبار المعاد، ليس معه دليل على ذلك، فينبغى أن يكفر به.

---

(1) فيصل التفرقة ١٥٤-١٥٩ (مجموعة القصور العوالى).

وإذا تركنا "الغزالى" لحظة، وذهبنا إلى علماء الكلام، لوجدنا أن كلا منهم يتأول الخبر أو الآية بحجة أن عقله القاطع أبطل ظاهر الآية، ثم يذهب فيها إلى التأويل، "وابن سينا" الذى كفّره الغزالى يدعى أن لديه عقلا قاطعا أبطل ظاهر النص فى أخبار المعاد، وجعلها محمولة على المعاد الروحانى.

ومن يتأول السمع والبصر، يدعى أن عقله قطع بإحالة ذلك على الله، ومن ينكر الكلام والرؤية يدعى أن عقله القاطع أحال ذلك على الله، فلابد من تأويل آياتها، وهذا شأن من ينكر المجىء والاستواءَ والنزول والعلو، فلا نجد مع أحدهم حجة إلا دعوى أن عقله القاطع أحال ذلك على الله تعالى، وهم فيما بينهم لا يجمعهم جامع أو قانون واحد، بل ما أحاله هذا قطع بوجوبه ذاك.

والسؤال الآن: إذا كان بين علماء الكلام هذا الاختلاف والاضطراب فإلى عقل من يا ترى ينبغى أن نحتكم عند وقوع التناقض والتعارض بينهم إذا كان كل منهم يدعى أن عقله قاطع فى برهانه؟

وما الأصل الذى يرجع إليه فى ذلك إذا كان حكم العقل لا يكذب قط وكلهم ذُو عقول ؟

وإذا تأملنا الدرجات التى وضعها "الغزالى" للتأويل لا نجدها حاسمة، بل تتسع لتشمل كل ما ذهب إليه المتكلمون والفلاسفة من تأويلات، بل إن ما ذهب إليه "ابن سينا" فى تأويل آيات المعاد، لا يخرج عن مرتبة الوجود العقلى الذى ذكره الغزالى فى قانونه، وإذا استثنينا مرتبة الوجود الذاتى من مراتب الوجود التى ذكرها، لا نجد للآية مضمونا واقعياً أو وجودا خارجا عن التصور العقلى. معنى ذلك أن مضمون الآية أو الخبر لا يكون له وجود إلا فى التصور العقلى فقط، وهذا عين ما يقوله الفلاسفة من أن الظاهر ليس إلا تمثيلا وتخييلا على الناس.

ولو قارنا بين هذه الدرجات الخمس وبين ما قاله "ابن سينا" فى رسالته "الأضحوية"، لوجدنا شبها قويا وعلاقة واضحة بينهما، لأن ما ذكره ابن سينا ينص صراحة على أن حقائق هذه الأخبار الغيبية لم يصرح بها للجمهور إلا فى قالب التمثيل والتخييل، وهذا ما صرح به الغزالى فى مراتب تأويله "فمن تأول

آية أو خبرا على درجة منها، كان مصدقا بالخبر"، وكل هذه المراتب باستثناء الأولى منها لا تجعل لمضمون الآية وجودا إلا على سبيل التمثيل والتخييل.

وإذا أضفنا هذا إلى ما سبق ذكره عن موقف الغزالى، فى "جواهر القرآن" و"مشكلة الأنوار" و "المضنون" و "معارج السالكين"، وما صرح به فى هذه الكتب من معان فلسفية تشكك لأجلها بعض الباحثين فى نسبة هذه الكتب للغزالى، ألا يجوز لنا أن نعتبر قانون التأويل بشكله السابق تبريراً منطقياً لكل ما ذهب إليه الغزالى من آراءٍ فى كتبه المشكوك فى صحتها؟

إن من يراجع كتب الغزالى ليرى ما فيها من إشارات متكررة وتلويحات خفية إلى المعانى التى يخفيها على غير أهلها، ليوقن تماما أن عند الغزالى جانبا من الحقائق فضّل أن يحتفظ بها لنفسه واعتبر إفشاءَه خطرا على عقول الناس، فليس كل سر يفشى ولا كل حقيقة تقال وتجلى.

وعندما يتعرض للكلام عن الظاهر والباطن نجده يكف لسانه عن الخوض فى ذلك ".. لأن هذا يحرك عندى خطبا عظيما ويجر إلى علوم المكاشفة" (٢) .

كل هذه الإشارات مع كثرتها فى كتب الغزالى تجعل قارئه يقف متسائلا هل تعتبر الحقيقة فى نظر الغزالى ذات وجهين.

الأول: ما صرح به فى كتبه، وهو الوجه الذى لا يرى بأساً من التصريح به للجمهور، وهذا ما يطالعنا به الغزالى فى عامة كتبه، التى لم تخل من الإشارة إلى أن هناك وجها آخر.

الثانى: الوجه الذى احتفظ به الغزالى لنفسه وضن به على غير أهله وكان يشير إليه بين الحين والآخر.

إن هذا الازدواج فى مذهب الغزالى جعل "ابن تيمية" متشددا فى موقفه منه، فيقول فى مواضع كثيرة من كتبه: بأن الغزالى كان يرى ما أودعه فى كتبه المضنون بها على أهلها، وأن بعض كتبه فيها ما يصدق ذلك، وأن عنده من المعانى الباطنية ما يوجب التصديق به فى كتبه كـ "المشكاة" و "جواهر القرآن".

---

(٢) إحياء علوم الدين ١-١٧٠/١٧٥ ط الشعب .

وقانونه فى التأويل عنـد تأمله لا يخرج عمـا قالـه فـى كتبـه الأخـرى، بـل هـو تبرير لها.

وإذا تركنا الغزالى بموقفه العقلى فى "فيصل التفرقة" و "قـانون التـأويل" وذهبنـا إليه فى "إلجام العوام" نجده يقرر مذهب السلف على النحو التالى فى المتشـابهات، ويبين أنه ينحصر فى أمور سبعة.

١- التقديس لصفات الله تعالى عن مشابهتها للحوادث وحملها على المعنـى اللائـق به سبحانه وتعالى.

٢- التصديق بما قاله الرسول ومـا أداه مـن الألفـاظ الموهمـة للتشـبيه علـى الوجـه اللائق به.

٣- الاعتراف بالعجز عن معرفة الكنه والحقيقة المرادة من هذه الألفاظ.

٤- السكوت عن السؤال والبحث لأن ذلك يعـرض السـائل للخطـر والخـوض فيمـا ليس أهلا له.

٥- الإمساك عن التصرف فى الألفاظ الواردة والجمود عليها وعدم التصرف فيهـا بوجـه مـن الوجـوه الآتيـة: التفسـير، والتـأويل والتصـريـف، والجمـع والتفريـق والتفريع.

وإذا وقع التأويل من العامى فهو حرام، وإذا وقع من عالم لعـامى فهـو ممنـوع، لأنه يعرضه بذلك للخطر.

والعامى فى نظر الغزالى يشمل: الأديـب والنحـوى والمحـدث والفقيـه والمتكلـم والمفسر، بل كل عالم سوى المتجردين لتعليم السباحة فى بحار المعرفة، القاصرين أعمارهم عليـه، المعرضيـن عمـا سـوى اللـه، فهـؤلاء هـم أهـل الغـوص فـى بحـر المعرفة، وهم مع ذلك على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحـد بالدر المكنون والسر المصون".

٦- كف الباطن عن التفكير فى هذه الأمور لكثرة ما فيها من الزلل.

٧- التسليم لأهل المعرفة، فيعلم أن ما خفى عليه قد يظهره لغيره، وأن ذلك راجع إلى قصوره وعجزه، ولا ينبغى أن يقيس نفسه بغيره من أكابر الصحابة والتابعين.

هكذا يصور الغزالى موقف السلف من المتشابهات ويستدل على صحة قوله بأمور أربعة:

الأول: أن أعرف الخلق بصلاح أحوالهم وحسن معادهم هو النبى - ﷺ - لأن ما ينفع العباد فى أمور الآخرة لا سبيل إليه بالتجربة ولا يدرك بقياس العقل، لأن العقول قاصرة عن إدراك الغيب، وإنما يدرك ذلك بنور النبوة، التى هى قوة يدرك بها من أمر الغيب مالا سبيل إليه بالأسباب العقلية.

الثانى: أن الرسول قد بلغ الخلق ما أُوحى إليه من صلاح العباد، ولم يكتم شيئاً من ذلك، لأنه لم يرسل إلا للبلاغ ولم يترك شيئاً يقرب العباد إلى الجنة إلا دلّهم عليه.

الثالث: أن أعرف الناس بكلامه ومعانيه وأحراهم بالوقوف على أسراره هم أصحابه الذين شاهدوا الوحى وعاشوا عصر نزوله، فتلقوه بالقبول ونقلوه إلى من بعدهم على الذى فهموه من الرسول بلا زيادة ولا نقصان.

الرابع: أنهم لم يدعوا الناس إلى البحث والتفتيش والتأويل والتعرض لمثل هذه الأمور، بل بالغوا فى الزجر والنهى عن ذلك، ولو كان ذلك من الدين فى شىء أو من مدارك الأحكام، لأقبلوا عليه ليلا ونهارا وتسابقوا فى تأسيس أصوله.

يقول الغزالى: "فنعلم بالقطع من هذه الأصول أن الحق ما قالوه والصواب ما رأوه" [٣] وإذا كان الحق ما رأوه، فإن نقيضه بدعة. لأن البدعة هى التى لم تؤثر عن الرسول ولا عن السلف.

ولابد من أن نعرض قانون الغزالى فى التأويل على رأيه فى موقف السلف، لنرى إلى أى مدى يمكن القول بأنه كان سلفياً فى موقفه من التأويل. ولكن قبل أن نترك رأيه فى موقف السلف، علينا أن نسجل عليه الملاحظات الآتية:

(٣) الغزالى. إلجام العوام ٢٤٠ ـ ٢٧٠ ضمن مجموعة القصور العوالى.

أولاً: لم يفرق "الغزالى" فى موقف السلف بين معنى الآيـة وبيـن تأويلهـا، وبيـن كلامهم فى الأولى وإمساكهم عن الثانية، بل جعل مذهبهم فى الجميع هو الكف عـن الإمساك والسكوت، وهذا خلاف ما كان عليه السلف، فـإنهم لـم يسكتوا عـن بيـان معنى الآية وإن كفوا عن تأويلها كما تقدم ذلك، ومعظم مـن يذهـب إلـى أن موقـف السلف هو الكف يستدل بقول مالك: "الاستواءُ معلوم، والكيف مجهول" وهذا القـول لا يستدل له على مثل هذا المطلوب، لأن قول "مـالك" صريـح فـى أن هنـاك معنـى معلوما، وكيفا مجهولا، والسؤال عن الكيف بدعـة، وهـذا سـبيل السـلف فـى جميـع الصفات، يثبتون معناها وينفـون كيفهـا، أمـا ذهـاب "الغزالـى" إلـى أن مذهبهـم هـو الكف قولا واحدا فهذا خلاف ما كان عليه السلف.

ثانياً: لم يفرق "الغزالى" بين معانى التأويل المختلفة ولم يبين أى معنى منهـا قـد توقف عنه السلف، وأيها كان مستعملا على ألسنتهم، ولم يتنبـه إلـى الفـرق بينهمـا، ومن هنا وقع الخطـأ، حيـث استعمل التـأويل بمعنـاه المحـدث (صـرف اللفـظ عـن ظاهره إلى معنى آخر مجازى)، وظن أن التـأويل بهـذا المعنـى كـان معروفـاً عنـد السلف وبه نزل القرآن، وبنى قانونه على ذلك، وهذا خلاف ما عليه كتب اللغة.

ثالثاً : لم يفرق الغزالى بين التأويل الـذى اسـتأثر اللـه بعلمـه وبيـن غـيره الـذى يعلمه الراسخون فى العلم، وظن أنه ليـس هنـاك تـأويل قـد اسـتأثر اللـه بعلمـه وأن الراسخين فى العلم أو ما أسماهم بأهل الكشف يسـتطيعون إدراك الحقيقـة كمـا هـى فى نفسها ولكن لا ينبغى أن يصرح بها للجمهور، وإذا سأل العامى عـن ذلـك قيـل له: إن هذا من قبيل المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله.

وكان عليه فى ذلك أن يفرق بين معنيين للتأويل، أو بين معنى الآية وبين كيفها.

والآن نريد أن نضع قانون الغزالـى فـى التـأويل أمـام رأيـه فـى موقـف السـلف ونتساءل:

هل هذا القانون يمثل مذهب السلف حسب تصوير الغزالى له؟ وهل بالبحث فـى مقالات السلف نستطيع العثور على رأى لهم فى آية أو صفـة حملوهـا علـى معنـى الوجود العقلى أو الشبهى أو الخيالى؟

وإذا استثنينا التيار الجهمى فى التأويل، هل نستطيع العثور فـى القـرون الثلاثـة الأولى على رأى يتمشى مع الدرجات التى وضعها الغزالى فى قانونه؟

لأن قانون التأويل الذى وضعه الغزالى لا يمكن القول بأنه يمثل مذهب أهل الحق الذين بيّن مذهبهم فى "إلجام العوام"، لأن السلف لم يكن عندهم منزلة وسطى بين القول بأن للآية مضمونا وواقعا وبين القول بعدم ذلك، فالآية إما أن يكون لها مضمون أو لا يكون، فإذا اعترف المرءُ بمضمونها الخارجى، فذلك تصديقه لها وإيمانه بها، وإذا أنكر هذا الوجود الخارجى وحملها على أى نوع من الوجود العقلى أو الشبهى أو الخيالى، فحينئذ ليس هناك إيمان بها ولا تصديق لها.

وقانون الغزالى لا يجعل للآية وجودا خارجيا إلا على المرتبة الأُولى فقط، أما على بقية المراتب فلا يكون هناك وجود للآية ولا مضمون لها فى الخارج، بل هى من قبيل التمثيل والتخييل على عقول الناس، لذا فهو لا يمثل مذهب أهل الحق بقدر ما يمثل مذهب أهل الفلسفة والكلام.

ولقد أدرك الغزالى فى "إلجام العوام" خطورة التأويل، فأخذ يتكلم فيه بأسلوب الحذر المتخوف والمضطر إلى ما يقول. بل يذهب إلى تحريمه فى بعض المواقف ويمنعه فى بعضها ويجعل الخائضين فيه على خطر عظيم بحيث يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المصون.

والحقيقة أن كتاب "إلجام العوام" يمثل مرحلة فكرية فى مذهب الغزالى غير التى يمثلها "قانون التأويل" أو "فيصل التفرقة".

وربما كان إلجام العوام يمثل المرحلة المتأخرة من حياته، لأن هذا يتمشى مع التطور الطبيعى لحياة الغزالى كما سجلها فى "المنقذ من الضلال"، لأن لغة "إلجام العوام" غير لغة الكتابين الأخيرين، وموقفه من التأويل فى هذا الكتاب غيره هناك.

والسؤال الآن: هل يعتبر موقف الغزالى فى "إلجام العوام" هو الذى يمثل مذهبه تمثيلا صحيحاً، وعلى ذلك يكون قد رجع عما قاله فى "فيصل التفرقة" و"قانون التأويل".

إلا أن ابن تيمية لم يذهب إلى ذلك. بل يقول: إن الغزالى "إنما ذم التأويل فى آخر عمره وصنف "إلجام العوام" لأنه رأى أن مصلحة الجمهور لا تقوم إلا بالمحافظة على الظواهر، وإن كان الغزالى نفسه يرى ما فى كتبه المضنون بها وإن النفى المستلزم للتأويل هو الثابت فى نفس الأمر (٤).

---

(٤) ابن تيمية. تفسير سورة الإخلاص ٩٨.

وإن الغزالى إنما وضع الكتاب لإلجام العوام فقط عن علم الكلام، ومن يدرك السر وراءَ تحديد الغزالى لمعنى العوام الذين أراد إلجامهم عن الخوض فى هذه الأُمور، يدرك تماما أن الغزالى يريد أن يجعل الحقائق المضنون بها وقفا على أهل الكشف عنده فقط.

ويعلل ابن تيمية ذلك أن الغزالى كان كثير النظر فى كتب الفلاسفة، ومزج كلامه بكلامهم وإن كان يكفرهم فى مواضع من كتبه، فلقد ألبس معانى الفلسفة بألفاظ النبوة، فاغتر بها الناس، وضلَّت فيها طوائف ممن لم ينكشف لها حقيقة الأمر، ولم يتبين لهم مقاصد الفلاسفة من مقاصد الأنبياء، حتى يقارن بين هذه وتلك ويقف على كل ما فيها من حق وباطل.

ولذكاء الغزالى وسعة علومه أدرك ما فى كتب الفلاسفة من الاضطراب، وأتاه الله إيمانا مجملا، فصار يتشوف إلى تفصيل ما عنده من الإجمال، فاعتقد أن فى كلام المشايخ من الصوفية ما هو أقرب إلى الحق من كلام الفلاسفة والمتكلمين، ولكن لم يبلغه من الميراث النبوى الذى عند الخاصة ما يوضح به ما أجمل عنده، كما أخبر بذلك عن نفسه حيث قال: "وبضاعتى فى الحديث مزجاة" (٥)، فصار يعتقد أن تفصيل تلك الجملة يحصل بمجرد تلك الطريق حيث لم يكن عنده طريق غيرها لكثرة ما طرأ عليه من شبهات الفلاسفة والمتكلمين (٦).

ولقد انتقل قانون الغزالى فى التأويل إلى الرازى، ففصل مجمله وزاده إيضاحاً، وعلينا أن نتابع ذلك عند الرازى، لنرى موقف ابن تيمية من قانونه.

۞۞۞

(٥) صرح الغزالى بذلك فى "قانون التأويل" ١٦، وانظر نقض المنطق ٥٣.

(٦) انظر فى موقف ابن تيمية من الغزالى: نقض المنطق ٥٣، ٥٦، ٧٠، ١٣٥ الرد على المنطقيين ١٠٣، مجموع فتاوى ابن تيمية ٤-٦٣، العقل والنقل فى مواضع متكررة منه، تفسير سورة الإخلاص ٩٨، بغية المرتاد فى الرد على القرامطة أهل الإلحاد ١٢-٦٠ ضمن الفتاوى الكبرى ج ٥ ط الكردى.

الفصل الخامس

قانون الرازى فى التأويل

لقد لخص الرازى قانونه فى التأويل فى أهم كتبه على الإطلاق كما يقول ابن تيمية وهو "نهاية العقول فى دراية الأصول"، حيث يقول الرازى:

"وذلك أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلى القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعى فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعى، لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى العقل فإما أن يكذب العقل أو يؤول النقل، فإن كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه (١) .

ويزيد هذا القانون وضوحا فى كتابه "المطالب العالية" فيقول:

إن آيات التشبيه كثيرة لكنها لما كانت معارضه بالدلائل العقلية، لاجرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها وأيضا فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل لا يمكن تصديقهما معاً وإلا لزم تصديق النقيضين. ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية، لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية فترجيح النقل على العقل يقتضى الطعن فى العقل والنقل معا، وإنه محال. فلم يبق إلا القسم الرابع وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية وحمل الظواهر النقلية على التأويل.

فثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض العقلى"(٢).

وهكذا يصور الرازى موقفه من الأدلة السمعية فى كثير من كتبه على هذا النحو السابق الذى يجعل فيه العقل أصلا لقبول النقل أو تأويله، ولقد وضع كتابه

---

(١) خ – نهاية العقول رقم ٤٧٨ عقائد تيمور ج١ ص ١٣.

(٢) خ – المطالب العالية رقم ٤٥ توحيد ص ٣٠٩، ٣١٠، أساس التقديس ١٧٢.

"أساس التقديس" على أساس وجوب تقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما، وبنى على ذلك رأيه فى التأويل.

ومذهب "الرازى" فى الأدلة النقلية: أنها لا تفيد اليقين، فلا يستدل بها فى المطالب الإلهية، وصرح بذلك فى أكثر من موضع من كتبه.

ففى "معالم أصول الدين" يقول: الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الإضمار وعدم النقل وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص، وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، والوقوف على المظنون مظنون، وإذا ثبت هذا، ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض العقل [١] ، وصرح بنفس النتيجة فى "محصل أفكار المتقدمين" [٢] .

وهكذا حدد لنا "الرازى" موقفه من الأدلة السمعية كما أثبتناها من كتبه هو، ويتضح من ذلك أن النقل لا يستدل به إلا إذا خلا عن المعارض العقلى، ولكنه يصرح فى أماكن أخرى أنه لا سبيل لنا إلى القول بعدم المعارض العقلى مطلقا، لأن الأمر فى ذلك يحتاج إلى شرطين:

الأول: إما أن نقيم أدلة عقلية صحيحة تؤكد لنا ما يدل عليه ظاهر السمع، وإذا صح لنا ذلك فيصير الاستدلال بالسمع فضلة غير محتاج إليه مادام العقل قد اهتدى إلى ذلك بنفسه.

الثانى: أن نزيف أدلة المعارضين بعقولهم لما دل عليه ظاهر السمع، غير أن ذلك لا سبيل إليه، لأنه لا يوجد معارض إلا وقد يحتمل أن يكون له نفسه معارض آخر وهكذا.

وطرد "الرازى" هذا الأصل فى السمعيات جميعها، وحاصل الأمر عنده أنا لا نعلم ثبوت ما أخبر به الرسول حتى نعلم انتفاءَ معارضه العقلى، ولا سبيل إلى

(١) معالم أصول الدين بهامش محصل أفكار المتقدمين ٩ ط الحسينية ١٣٢٣ هـ.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ١٣.

العلم بانتفاءِ هذا المعارض مطلقاً، وأيضاً فإنه لا يلزم مـن انتفـاءِ العلـم بالمعـارض العلم بانتفاءِ المعارض [1].

وحاصل الأمر أن السمع لا يصلح الاستدلال به مادمنا لا نعلم انتفاء المعـارض العقلى. ولقد حرصت فى تبيان موقف "الرازى" من قضيـة التـأويل أن أقف علـى حقيقة مذهبه فى كتبه وكما صوره هو بقلمه لا كما صوره خصومه ونقلوه عنه.

وقبل الكلام عن موقف "ابن تيمية" من قانون الرازى لابد مـن الإشـارة إلـى مـا يقوله "ابن تيمية" عن موقف "الرازى" مـن التـأويل عامـة، إذ يجعلـه امتـدادا لاتجـاه "أشعرى" يبدأُ من القاضى أبى بكر الباقلانى، فـأبى المعالـى الجوينـى فـالغزالى ثـم أبى بكر بن العربى حتى ينتهى إلى الرازى فى "أساس التقديس" وكثير مـن كتبـه، فهؤُلاء جميعا قد خاضوا فى التأويل وتكلموا فيه، لكن لم نجد بينهـم مـن تكلـم عنـه بصورة منهجية غير الغزالى والرازى. يقول "ابن تيمية" ملخصا موقف هؤلاء:

"ثم وضعوا لأنفسهم قانونا فيما جـاءَت بـه الأنبيـاءُ عـن اللـه، فيجعلـون الأصـل الذى يعتقدونه هو ما ظنوه بعقولهم، ويجعلون ما جـاءَت بـه الأنبيـاءُ تبعـا لـه، فمـا وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه".

ويعقد "ابن تيمية" مقارنة بارعة بين موقف هؤُلاء من النصـوص وبيـن موقـف النصارى من كتابهم فيقول:

"وهذا يشبه ما وضعته النصارى من أمانتهم التى جعلوها عقيـدة إيمـانهم وردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها". غير أن النصارى كـانوا أكـثر تصديقـا لنصـوص أنبيـائهم مـن هـؤُلاءِ، لأنهـم "اعتمـدوا فيهـا علـى مـا فهمـوه مـن نصـوص الأنبيـاء أومابلغهم عنه، وغلطوا فى الفهم أو فى تصديق الناقل كسائر الغالطين ممـن يحتـج بالسمعيات، وأما هؤُلاءِ فوضعوا قوانينهم على مـا رأوه بعقولهـم، وقـد غلطـوا فـى الرأى والعقل معا، فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياءِ من هؤلاء [2].

---

(١) الصواعق المرسلة ١-٧٥، ١٦١.

(٢) العقل والنقل ١-٢، وانظر عن الأمانة عند الأنصارى: الجواب الصحيح عن بدل المسيح ٢-٥٨-٦٣، ٣-١٧-٢٤.

ويتمثل موقف "ابن تيمية" من الأشاعرة فى موقفه من قضية التأويل عند هـؤلاء جميعاً، لأن موقف كل منهم من التـأويل كـان أصـلا لكـل مـا تفـرع عنـه مـن آراء أخرى سواء فى الصفات، أو القضاء والقدر، أو أفعال العباد وغير ذلك، ولقـد جـر عليه موقفه من هؤلاء ويلات ونكبات كثيرة حلّت به فى حياته وكانت سببا فى أن وجّه إليه الكثير من الاتهامات التى كان مـا أبعده عنهـا، ومـازالت هـذه الاتهامـات تتردد على ألسنة بعض الباحثين إلى اليوم، ولانجد هناك من تفسير لهذه الاتهامـات إلا أن "ابـن تيميـة" قـد زلـزل مكانـة الأشـاعرة، وكـانوا أكـبر مدرسـة كلاميـة فــى عصره، ولم يعقه عن ذلك ما كانت تتمتـع بهـا شـخصيات الأشـاعرة ــ مـن أمثـال الغزالى والرازى ـ من شهرة وحسن ظن لدى الجماهير.

ولقد وصل هذا الاتجاه فى التأويل إلى ذروته عند "الـرازى"، فغـالى فـى موقفـه مـن النصوص حتى جعلها لا يستفاد منها خبــر مطلقـا، لأنهـا ظنيـة لاتفيـد اليقيـن بحال ما.

والرازى قد تلقى أُصول قانونــه عـن الغزالـى غـير أنـه فصّـل مجملهـا وزادهـا إيضاحا، ومن المفيد هنا أن نبين الأُسس المشتركة بين مذهب الرجلين فــى التـأويل وموقف كل منهما من النصوص.

أولاً : كل منهما قد جعل العقل أصلاً فى إثبات الشرع وبنـى علـى ذلـك قضيـة على جانب من الخطورة، فما دام العقل أصلا فى إثبات الشرع، فـلا يجـب الطعـن فى أحكامه، بل إذا عارضه ظاهر سمعى، وجب تأويله إلــى مـا يوافـق العقـل، لأن الطعن فى العقل يؤدّى إلى الطعن فى العقل والسمع، معا.

ثانياً : كل منهما بنى قانونه فى التأويل على أن المراد به هو صرف اللفظ عـن ظاهره إلى معنى آخر يراه عقله، ومعلوم مما سبق أن التأويل بهذا المعنى، لم يكن مستعملا فى عصر الصحابة والتابعين ولـم يتحـدث بـه القـرآن، بـل هـو اصطـلاح جاءَت به الفرق واستحدثته بعد القرون الثلاثة الأولى.

ثالثاً: كل منهما يرى أن موقف السلف فى الصفات هـو التفويـض والوقـف ولـم يفرق كلاهما فى تحديده لموقف السلف بين كلامهم فى معنـى الآيـة وبيـن توقفهـم عن الخوض فى كيفها، بل جعلا مذهبهم فى الجميع هو التوقـف والتفويـض، وهـذا خلاف ما كان عليه السلف كما سبق توضيح ذلك.

رابعاً : كل منهما بنى قانونه فى تقديم العقل على النقل على أساس التعارض الحاصل بين العقل وظاهر النقل مع أن العقل الصريح لا يناقض أبداً منقولا صحيحاً.

ويربط "ابن تيمية" بين موقف هؤلاء من النصوص وبين موقف الفلاسفة من أمثال ابن سينا والفارابى فيبين أن كلا منهما قد رد نصوص الأنبياء عن الاحتجاج بها، وتأولها كل منهم حسب مذهبه الخاص، ويزداد عنف ابن تيمية فى خصومته للأشاعرة حين يسمع مقالاتهم عن أنفسهم بأنهم أهل السنّة وحماتها، ثم يرى موقفهم من النصوص التى نصبوا أنفسهم للدفاع عنها، فيجدهم أكثر جناية على النصوص من غيرهم، لأنهم فتحوا أبواب التأويل لمن كان له أغراض دفينة ضد الإسلام، وساعدوهم على تحريف كتاب الله، فلا للإسلام نصروا، ولا لعدوه كسروا.

ولقد ظفر "الرازى" بقسط كبير من تراث ابن تيمية. "وابن تيمية" لم يهتم بمتكلم خاض فى قضية التأويل بمثل الرازى، وخاصة فى دعواه تقديم العقل على النقل عند التعارض، فلقد وضع مؤلفاً خاصا سماه "نقض تأسيس الجهمية" رد به على الرازى فى كتابه "أساس التقديس"، وفنّد كل دعاواه فى تقديم العقل على النقل (1) .

هذا بالإضافة إلى أن أهم كتب "ابن تيمية" على الإطلاق وهو "درء تعارض العقل والنقل" يمثل ردود ابن تيمية التعقلية والنقلية معا على كل دعاوى القائلين بتعارض العقل والنقل، مبينا لهم أن العقل الصريح لا يمكن أن يناقض منقولا صحيحا، بل ما يظن أنه معقول قد عارض المنقول الصحيح فإنه لا يعدو أن يكون شبهات طارئة على العقول أو مجرد أوهام، أو ما يظن أنه منقول صحيح قد عارض المعقول الصريح، قد يكون المستدل به غالطا فى المتن، بحيث يكون ذلك النص غير منقول عن الرسول، بل قد يكون مكذوبا عليه، وقد يكون غالطا فى الاستدلال بحيث يكون هذا النص لا يستدل به على مثل مطلوبه، وهذا كثير ما يحدث فى جميع الفرق.

---

(1) طبع هذا الكتاب أخيرا فى مجلدين تحت إشراف جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

ثم ينتهى "ابن تيمية" إلى تقرير أهم قضية كرّس حياته للدفاع عنها، وهى: موافقة المنقول الصحيح للمعقول الصريح.

ويمثل قانون الرازى قطب الرحى لكل ما ثار فى هذا الكتاب من مشكلات وقضايا أو نقاش قد يشتد أحيانا إلى أن يصل إلى حد الرمى بالزندقة والإلحاد، وقد يهدأُ أحيانا أُخرى إلى حد تلمس المعاذير لمن أضله هواه فحاد عن الصراط المستقيم فى مثل هذه المطالب العالية لوعورة المسالك وقلة الدربة على المسير، لأن من أمعن فى هذه الطرق بدون اعتصام بالكتاب والسّنة فلا يمكن أن يصل فيها إلى يقين، كما اعترف بذلك حذاق أهل النظر أنفسهم، فهم ينتهون إما إلى الحيرة، أو إلى التوقف.

فالآمدى كثيرا ما كان ينتهى فى هذه المسائل الكبار إلى التوقف، وكان يقول فى آخر أمره ومناقشته: "هذا ما عندى، ولعل عند غيرى غيره، أو عسى أن يكون عند غيرى غيره"، وأمثال هذه العبارات التى تنبىءُ عن حيرته وتوقفه عن القطع برأى(١).

وأئمة المتكلمين والفلاسفة الذين أفنوا أعمارهم فى البحث فى العقليات، لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يمكن القول أنه قد عارض الكتاب أو السنة، أن يكون معظمهم ينتهى به الأمر إلى الحيرة والارتياب.

وقد بنى الرازى قانونه فى التأويل على قاعدتين:

الأولى: إمكان تعارض العقل والنقل.

الثانية: إذا وقع التعارض فعلا، فيجب أن يتأول النقل إلى ما يؤَدى إليه دليل العقل ولايرد برهان العقل أصلا (٢) ، وهذا هو أصل قانون الغزالى أيضاً.

ويعمد "ابن تيمية" إلى نقد هذا الأصل الذى اعتمدوا عليه (الغزالى والرازى فى تأويل النصوص) فيبين أن الجهة التى يجب أن يمدح الدليل لأجلها هى جهة قطعيته فى الدلالة على المطلوب، وليس جهة كونه عقلياً أو غير عقلى، وحينئذ

---

(١) الآمدى. خ ـ إبمار الأفكار رقم ١٦٠٣ علم الكلام بدار الكتب، ١-١٠ أ ٩٨ أ، ٢ ـ ٢١١أ.

(٢) أساس التقديس. مواضع متفرقة، خ نهاية العقول ١-٢١٠ أ وما بعدها.

فيجب أن يرجح الدليل لكونه قطعيا لا لكونه عقليا، فلو افترضنا وقوع التعارض بين دليل العقل وبين النقل، فلابد من وقوع أحد الاحتمالات الآتية :

الأول: أن يكون الدليلان المتعارضان قطعيين فى دلالتهما، وهذا الاحتمال باطل. لأن الدليل القطعى لا يعارضه دليل قطعى آخر.

الثانى: أن يكون أحدهما قطعيا فى دلالته دون الآخر، فيجب تقديم القطعى بالاتفاق.

يبقى افتراض محتمل: هو أن يقال إن الدليل السمعى الصحيح قد يكون غير قطعى فى دلالته على المراد، لكن هذا افتراض باطل، لأن اللبس الذى قد ينشأ من الاستدلال بالسمع إنما يكون من جهة المستدل به وليس من جهة الدليل، ولو قلنا: إن هذا افتراض صحيح، فإنه لا يفيد شيئاً، لأن الدليل يقدم لكونه قطعيا لا لكونه عقلياً، والرازى جعل جهة تقديم الدليل كونه عقلياً.

ودعوى "الرازى" أن العقل أصل فى إثبات غير صحيح، لأنه إما أن يريد أن العقل أصل فى إثبات الشرع فى نفسه أو يريد أنه أصل فى علمنا به، وكلا الأمرين غير صحيح، أما على الأول فلأن الشيء الثابت فى نفسه هو ثابت سواءٌ علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، لأن عدم علمنا بالحقائق لا ينفى ثبوتها فى أنفسها، وما أخبر به الرسول هو ثابت فى نفسه سواء علمناه أو لم نعلمه، كما أن من أرسله الله إلى الناس فهو رسوله إليهم سواء علموا ذلك أو لم يعلموا، وعدم علمنا بوجود الشيء ليس دليلا على عدم وجوده.

وحينئذ فثبوت الرسالة فى نفسها وثبوت صدق الرسول وثبوت ما أخبر به، ليس موقوفا على وجودنا فضلا عن أن يكون موقوفا على عقولنا، وهذا يشبه وجود الرب سبحانه وما يستحقه من الأسماء والصفات، فإنه ثابت فى نفسه سواءٌ علمنا ذلك بعقولنا أم لم نعلمه.

فتبين من هذا أن الشرع ثابت فى نفسه، وأن العقل ليس أصلا فى إثباته فى نفسه، ولا معطيا له صفة كمال من هذه الناحية.

وهنا نجد ابن تيمية يفرق تفرقة بارعة بين نوعين من العلم:

النوع الأول : العلم العملى وهو ما كان شرطا فى وجود المعلوم خارجاً، هذا. كتصور أحدنا فى ذهنه لما يريد أن يفعله قبل أن يفعله، فإنه يتصور الشىء فى عقله على هيئة مخصوصة، ثم يوجده على هذه الهيئة فى الخارج، فوجود المعلوم خارجا، متوقف هنا على العلم السابق على وجوده.

النوع الثانى: وهو العلم الخبرى النظرى وهو ما لم يكن شرطا فى وجود المعلوم خارجا، بل يكون وجود المعلوم خارجا هو شرط فى تصوره عقلا، فالمعلوم هنا غير مفتقر فى وجوده إلى سبق العلم به، وهذا كعلمنا بوجوب الرب ووحدانيته وصفاته وأسمائه، فإن هذه المعلومات ثابتة فى أنفسها سواءٌ علمناها أو لم نعلمها، وعلمنا بها ليس شرطا فى وجودها، بل هو مترتب عليها ومسبب عنها. والشرع مع العقل من هذا الباب، وذلك لأن الشرع مستغن فى وجوده وثبوته فى نفسه عن علمنا به وتعقلنا له، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى تعقله وعلمه لصلاح أحوالنا.

أما السؤال الثانى: وهو هل المراد بالعقل أنه أصل فى معرفتنا بالشرع ودليل عليه، فلعل هذا هو مراد الرازى، وهنا يتساءَل "ابن تيمية": وماذا تعنى بالعقل هنا أيضاً؟

أتعنى به تلك الغريزة التى فينا والتى هى شرط فى تحصيل كل العلوم.

أم تعنى به العلوم المستفادة من وجود تلك الغريزة؟

أما الأول: فلا ينبغى أن يكون هو المراد لأن وجود تلك الغريزة شرط فى تحصيل أى علم من العلوم سمعيها وعقليها، وما كان شرطا فى الشيءِ امتنع أن يكون معارضا له.

أما الثانى: وهو إذا كان المراد بالعقل تلك العلوم الحاصلة والتى استفدناها لوجود غريزة العقل فينا، فإن الأمر فى ذلك يحتاج إلى إيضاح، لأن هذه العلوم الحاصلة أكثر من أن تحصر، وهى ليست كلها أصلا فى إثبات الشرع ولا دليلا عليه، وهنا أمور لابد من بيانها:

أولاً: أن الناس متفقون على أن جنس الأدلة العقلية منها ما هو صريح فى معقوليته ودلالته على المطلوب، ومنها ما هو شبهات فاسدة وإن كان جنس المعقول يشمل هذه وتلك.

ثانيا: أن المعقولات التى نعلم بها أن الرسول صادق فيما أخبر به وأنه رسول الله حقا سهلة ويسيرة، والرازى نفسه قال بذلك فى نهاية العقول حيث أثبت "أن العلم بالأصول التى يتوقف على صحتها نبوة محمد ـ ﷺ ـ علم جلى ظاهر" (١) . بل هو فطرى وضرورى معنى ذلك أن المعقولات التى نعرف بها صدق الرسول ليست من المعقولات الفاسدة وإنما هى من المعقولات الصريحة فى دلالتها.

ثالثاً: إذا كانت جميع المعقولات ليست متساوية فى الصحة والفساد، فلا ينبغى أن نجعل الفاسد منها أصلا فى إثبات الشرع ولا أصلا فى علمنا به، بل القطعى منها هو الذى نستطيع أن نثبت به وجود الصانع وتأييده لرسله بالمعجزات وغير ذلك.

رابعا: لا يلزم من الطعن فى المعقولات الفاسدة أن نطعن فى جميع العقليات، كما لا يلزم أن نجعل المقولات الفاسدة سبيلا إلى الطعن فى جنس السمعيات، بل يجب أن ينظر فى عين الدليلين فما كان قطعيا منها، قدم لكونه قطعيا، والخطأ الذى وقع فيه الغزالى والرازى أن كلا منهما قد بنى قانونه فى التأويل على أن جميع المعقولات نوع واحد متماثل فى الصحة والفساد، وليس الأمر كذلك، وإثبات الشرع إنما يحتاج إلى المعقولات الصحيحة فقط، ولا يلزم من صحة هذه المعقولات صحة غيرها، والمعقول الذى يقال إن الشرع قد عارضه إنما هو من المعقولات الفاسدة لا الصحيحة، وإذا بطل هذا النوع، فليس معنى ذلك أن جنس المعقولات باطل أوفاسد.

وفضلا عن ذلك فإن جمهور المسلمين يعترفون بأن معرفة الصانع وصدق رسله لا تتوقف على ما يسميه هؤلاء عقليات معارضة للسمع، والرازى نفسه يرى أن هناك طرقا متعددة لمعرفة الصانع، فلماذا يجعل إثبات الشرع متوقفا على العقل، وأن العقل مقدم على النقل عند التعارض ؟

---

(١) فى نهاية العقول للرازى ٢١٠ أ.

ثم إن القرآن مليءٌ بدلائل الألوهية والربوبية، ونبّه على ذلك في كثير من آياته وليس في شيءٍ منها ما يخالف صريح المعقول، بل الدلائل السمعية التي نبّه عليها الشرع وحث الناس عليها تجدها عند التأمل توافق المعقول الصريح وتعاضده.

يقول ابن تيمية: "وهذا قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف فوجدت كل طائفة من النظار لا يذكر أحد منهم في مسألة ما دليلا صحيحاً يخالف ما أخبرت به الرسل بل يوافقه، حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم. وكذلك عامة النظار لا يذكرون دليلا عقليا في مسأله من المسائل إلا والصحيح منه موافق لا مخالف" (١).

وهذا يعلم به أن المعقول الصريح لا يخالفه منقول صحيح.

يجب تقديم الشرع عند التعارض:

ولا يكفي "ابن تيمية" ببيان تهافت دعوى تقديم العقل على النقل، بل يرى وجوب تقديم الشرع على العقل عند التعارض، وذلك لأن الشرع لما أوجب الزكاة أو الحج مثلا، صار إيجاب هذه الأمور معلوما بالشرع عند كل من آمن بهذا الدين، وشرعية هذه الأمور أصبحت صفة لازمة لها لا تختلف من إنسان لآخر، ولا علاقة لها باختلاف الناس من مكان إلى مكان، والعلم بشرعية هذه الأمور ممكن لوجود النص فيها، ورد الناس إلى نصوصها ممكن عند اختلافهم في ذلك.

وهذا بخلاف الأمور العقلية، فإن اختلاف الناس فيها كثير، وكون الشيء معلوما بالعقل ليس صفة لازمة له، تختلف من إنسان إلى آخر، بل تختلف في الشخص الواحد من وقت لآخر، وما يعتبره بعض العقلاء ضروريا، قد يراه البعض الآخر من المحالات، كما هو شأن المتكلمين في كثير من المسائل، فإذا كان شأن العقول هو هذا الاختلاف والاضطراب أليس من الإنصاف في ذلك أن يكون قول المعصوم الذي يخطيء هو مرجعهم عند الاختلاف وعند التعارض ؟!

ولو فرضنا صحة القول بتقديم العقل عند التعارض — على مايراه الرازي — لكان هناك سؤال لا جواب له عنده وهو:

---

(١) العقل والنقل ١-٧٧.

إلى عقل من ياترى يمكن أن نرجع عند التعارض؟ هل نرجع فى ذلك إلى عقل الرازى وما رآه هو، صوابا قد ذهب البعض فيه إلى حد التفكير والزندقة.

أم يرجع كل عاقل إلى ما يراه عقله صحيحا، وحينئذ تكون وظيفة الرسل والكتب نوعا من العبث؟

إن موقف العقل من الرسول أشبه بموقف الرجل العامى إذا علم أن فلانا من الناس خبير بمهنة الطب، ودل شخصا غيره على أن هذا الطبيب ماهر فى الطب، ثم اختلف الرجل العامى مع هذا الشخص فى شأن من الشئون الطبية، فهل الصواب فى ذلك أن يرجع هذا الشخص إلى الطبيب ليقف منه على حقيقة الأمر أم يرجع فى ذلك إلى الرجل العامى بحجة أنه دله على ذلك الطبيب؟ وهل الأولى فى ذلك أن يقدم قول الطبيب الماهر بمهنة الطب أم يقدم قول الرجل العامى؟

فكما أنه ليس من الحكمة فى شيء أن نقدم قول العامى هنا على قول الطبيب، كذلك ليس من الصواب أن نقدم العقل على النقل بدعوى أنه أصل فى إثباته أو أنه أصل فى معرفتنا به.

ولقد وضح "ابن تيمية" أن السمعيات التى يقال إن العقل عارضها كإثبات الصفات ـ مثلا ـ هى أمور قد علم بالضرورة أن الرسول ـ ﷺ ـ قد جاءَ بها ونقلها عنه الصحابة والتابعون ولم يقل أحدهم إن هذه الآية أو تلك قد عارضها المعقول الصريح، بل كلهم على إثبات ما جاءَ به الرسول بدون تأويل ولا تبديل، وغاية ما ينتهى به الأمر عند هؤلاء إما إلى التأويل وإما إلى التفويض.

وينبغى أن يعلم أن التأويل المقبول هو الذى يدل على مراد المتكلم ويوضحه، وجميع التأويلات التى ذهب إليها هؤلاء يعلم بالضرورة أن الرسول جاءَ بخلافها وبما يناقضها، فإذا كان مذهبهم هو الحق فى ذلك، ألم يكن ترك الناس فى هذه الأمور بلا كتاب ولا رسول أهدى لهم من إنزال الكتب وإرسال الرسل؟!.

رأى الرازى فى موقف السلف :

ناقش "الرازى" موقف السلف فى كتابه "أساس التقديس"[(١)] من خلال حديثه عن سؤاله المشهور: هل يقع فى كلام الله ما لاسبيل لنا إلى العلم به؟ وبيّن أن الناس

(١) أساس التقديس ١٧١-١٧٤.

هنا فريقان: فالمتكلمون أجابوا بالنفى، مستدلين على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُون القرآن﴾ ﴿هُدًى للمتقين﴾ و ﴿تِبْيَاناً لكلّ شيءٍ﴾ إلخ .. وهناك كثير من الآيات التى تحث على تدبر القرآن والوقوف على معناه.

وذهب آخرون: إلى جواز وقوع ذلك فى كتاب الله، واستدلوا لمذهبهم بالآيات والأحاديث والعقل [1]. ثم ينتهى الرازى إلى أن السلف قد ذهبوا إلى الوقف فى معنى الآية، وفوضوا العلم بها إلى الله، مستدلا على ذلك بوجوب الوقف على لفظ الجلالة فى آية آل عمران: ﴿وما يعلمُ تأويلَه إلا اللَّه﴾.

"وابن تيمية" فى موقفه من رأى "الرازى" فى مذهب السلف ينبهنا إلى حقيقتين هامتين فى مذهبه:

الأول: أنه استعمل التأويل فى معناه المحدث الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره.

الثانية: أنه خلط فى مذهب السلف بين موقفهم من معنى الآية، وبين موقفهم من تأويلها الذى هو بيان كيفها وحقيقتها.

كما لم يفرق الرازى فى آية "آل عمران" بين معنى التأويل الذى استأثر الله بعلمه، وبين معنى التأويل الذى نزل القرآن لأجله، وهو فهم معناه وتدبر آياته، ونتج عن خلطه فى ذلك أن ظن أن موقف السلف هو التوقف والكف عن بيان معنى الآية، وأنهم فوضوا العلم بها إلى الله مستدلا بوجوب الوقف على لفظ الجلالة، والأدلة التى ذكرها فى "أساس التقديس" ونصر بها مذهب المتكلمين، هى بعينها الأدلة التى تبين خطأه فى تحديد مذهب السلف.

ولو كان حقا ما قاله الرازى ـ وغيره ـ: بأن السلف توقفوا عن بيان معنى آية ما، لكانوا فى ذلك من أكثر الناس تقصيرا فى بيان معنى القرآن، لأن معنى الآيات التى قال الرازى إن السلف توقفوا عنها قد قتلها المتكلمون بحثا وأشبعوها كلاما، فالسلف لم يتأولوا الآية بمعنى أنهم لم يبحثوا فى كيفها وما كنهها، ولكنهم تكلموا ووضحوا معانى الآيات التى خوطبوا بها، ونقطة الضعف عند "الرازى" فى بيان مذهب السلف أنه لم يتنبه إلى التفرقة بين معنى الآية وبين تأويلها، فتأويل الآية هو

(١) المرجع السابق ١٧٥-١٧٦.

الذى أحجم عنه السلف وكفوا أنفسهم عن الخوض فيه ليقينهم بأن ذلك هو التأويل الذى استأثر الله بعلمه، وعلى ذلك يجب أن يحمل الوقف فى الآية على لفظ الجلالة.

أما بيان معناها فلم يتوقف أحدهم عن ذلك، ثم ترتب على هذا الخطأ السؤال المشهور عنه وهو: هل يقع فى كلام الله تعالى مالا سبيل لنا إلى العلم به ؟

وأمام هذا السؤال يتساءل "ابن تيمية" مع الرازى: ماذا تعنى بهذا الكلام؟ إذا عنيت به أنه لا سبيل لأحد من الخلق إلى فهم معناه، فهذا كلام باطل لم يقل به أحد من الطوائف المختلفة، ولو ورد من ذلك شيءُ فى كتاب الله لكان ذلك مناقضة صريحة للسبب الذى من أجله أُنزلت الكتب فهى لم تنزل إلا لتفهم ويتدبر معناها كما قال تعالى: ﴿**كتاب أنزلناهُ إليك مبارك ليدبروا آياتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الأَلْبَابِ**﴾. وإذا كان المقصود من القرآن هو هداية الناس وإصلاح أحوالهم، فيكف يتصور أنه لا سبيل لأحد إلى فهم معناه ؟!

ولو تنبه الرازى إلى الفرق بين معنى التأويل، وبين المعنى فى موقف السلف، لما ذهب إلى رأيه السابق ولما قال بأنهم توقفوا أو فوضوا، ولعلم أن الذى كفوا أنفسهم عنه هو الخوض فى تأويل الآية الذى هو بيان كيفها.

وأما إذا أراد بهذا السؤال ما لا سبيل لبعض الناس إلى فهم معناه، فإن هذا واقع فعلا، وليس ذلك عن نقص فى بيان القرآن أو تقصير فى دلالته، بل ذلك راجع إلى عجز الإنسان وتقصيره فى تبيان المعنى وتفهمه له، كما أراد الله، وكثير من الناس لا سبيل لهم إلى علم كثير من العلوم كالطب والتنجيم مثلا، فإن هذا يجهله كثير من الناس وإن كان غيرهم يعلمه ويحذقه، والرسل لم تخبر بمحالات العقول، وإنما أخبرت بمحادات العقول [1].

---

(١) انظر فى موقف ابن تيمية من الرازى: نقض تأسيس الجهمية ٢١٢ ــ ٢٢٧ (مصور عن ليدن بمكتبة الدكتور محمد رشاد سالم) العقل والنقل لابن تيمية فى مواضع متعددة، مجموع الفتاوى ٤ ـ ٥٧، ونقض المنطق ٥٣، والفرقان بين الحق والباطل ٨٩-٩٥.

وعلى هذا النحو من التفصيل والاستقصاء يتتبع "ابن تيمية" قانون الرازى فى التأويل بعقلية الناقد الحصيف، مبينا له ولغيره أن من حاد عن أدلة القرآن وترك الاعتصام بالسنة، لم يظفر من سعيه بشىء إلا الحيرة كما اعترف بذلك الرازى فى آخر عمره، وليس هذا عن رغبة من ابن تيمية فى تجريح الرجال كما يقول بعض الباحثين، ولكن ليؤكد نظريته التى كرس حياته من أجلها وهى "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول"، ورغم عنف الخصومة بين الرازى وابن تيمية فإن ذلك لم يحل دون الاعتراف بفضل الرازى فى سعة علمه وكثرة تحصيله لعلوم المتقدمين، غير أن الحق كان أحب إلى ابن تيمية من الرازى ومن غيره ﴿ومن يجعل ا له نورا فما له من نور﴾.

ويقرر "ابن تيمية أن عامة ما تنازع فيه الناس من المسائل الإلهية لا يوجد فيها نقل صحيح مناقض لمعقول صريح يقول: "وهذا تأملته فى مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذى يقال إنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف بل موضوع، ولا يعلم حديث صحيح أجمع المسلمون على تركه إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ، ولا يعلم حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه فضلا عن أن يكون نقيضه معلوما بالعقل الصريح".

وعامة ما تنازع فيه الناس من هذه المسائل من الأمور الخفية المشتبهة التى يحار فيها كثير من العقلاء، ومعظمها من أمور الغيب التى تقصر عقول أكثر الناس عن تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم، لهذا كان اللجوءُ إلى السمع أولى فى مثل هذه المضايق بدلا من تقليد أئمة المذاهب وتقديم قولهم على قول الله ورسوله.

۞۞۞

الفصل السادس

موقفه من تأويلات الباطنية والصوفية

١ ـ الباطنية

لا يستعمل ابن تيمية لقب "باطنية" عادة بمعنى محدد لطائفة معينة، فالصوفية عنده باطنية لقولهم بالظاهر والباطن، والشيعة الغلاة باطنية لتفسيرهم القرآن تفسيراً باطنياً، وكذا ابن سينا والقرامطة وإخوان الصفا والإسماعيلية، فالتفسير الباطنى للقرآن هو مدار إطلاق لقب الباطنية بمعناها العام عند ابن تيمية.

أما "الباطنية" بمعناها المحدد كطائفة مخصوصة تسمت بهذا الاسم فى تاريخ الفلسفة الإسلامية فيعتبرها ابن تيمية امتداداً طبيعياً للغلو فى التشيع، لأن الباطنية والقرامطة وجدتا فى البيئة الشيعية التربة الخصبة والمناخ الصالح لتربية أفكارهم وحصاد نتائجها، ولم يكن هناك من متنفس لآرائهم سوى الانتماء إلى هذه الطائفة والتظاهر بحب آل البيت، والرفض كان باباً مفتوحاً لتقبل ما يقال من الآراء والأفكار تحت شعار حب آل البيت.

فالرفض ـ كما يقول ابن تيمية ـ كان دهليز الزندقة فى الإسلام، وتكاد تجمع كتب التاريخ والمقالات على أن "الباطنية" ينتمون فى نشأتهم إلى "ميمون القداح" (ابن ديصان) الذى كان مولى لجعفر الصادق، كما كان وصيه على حفيده "محمد ابن إسماعيل بن جعفر".

أما عارف تامر فيقول فى كتابه "القرامطة": إن محمد بن إسماعيل هو الذى أسس دعوة الباطنية وأنه تلقب بميمون القداح ليستر نفسه عن أعين الرقباء(١)، غير أنه لم يستطع أن يقدم لنا دليلاً على ذلك، ولم يشر إلى مصدر هذا الرأى الذى أخذه منه، ومن هنا لم نتعرض له بالمناقشة.

(١) عارف تامر. القرامطة ٣٦، دار الكتاب العربى، بيروت بدون تاريخ.

ويقول محمد بن مالك الحمادى فى كتابه "كشف أسرار الباطنية" عن "ميمون القداح" إنه كان يهودياً يعتنق اليهودية ويظهر الإسلام، وهو من ولد الشلعلع من مدينة يقال لها سلمية [1] من بلاد الشام. وكان من أحبار اليهود وأهل الفلسفة الذين عرفوا جميع المذاهب، وكان صائغاً يخدم شيعة إسماعيل بن جعفر، وكان حريصاً على هدم الشريعة لما ركب الله فى اليهود من عداوة للإسلام وأهله، فلم يَرَ وَجْهاً يدخل به على الناس حتى يردهم عن الإسلام ألطف من دعوته إلى أهل البيت[2].

وانتسب "ميمون" إلى خدمة البيت العلوى، واستطاع أن يقيم مذهبه على منهج خاص فى التأويل.

ولن أُحاول الكلام عن ظروف نشأة الباطنية كفرقة متميزة لها مبادئها وأُصولها، وإنما يعنينى هنا الكشف عن المنهج العام للتأويل لدى الباطنية.

ويرتبط تاريخ المنهج الباطنى فى التأويل بنظرية الإمام المستودع والمستقر لدى الإسماعيلية [3]. ويرجع ذلك إلى ما قبل ظهور لقب "الباطنية" بفترة طويلة، وفى تفسير هذه النظرية يقولون: إن النبى ﷺ قد أعطى "عليّا بن أبى طالب" مرتبة الاستقرار فى الإمامة فى يوم "غدير خم". ثم انتقل النبى ﷺ إلى الرفيق الأعلى وترك إمامين: إماماً صامتاً هو القرآن، وإماماً ناطقاً هو "على بن أبى طالب".

واستدلوا على ذلك بما يروى عن على ـ رضي الله عنه ـ أنه كان يقرأ فى المصحف حتى بلغ قوله تعالى : ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ فصاح علىّ ثلاث مرات قائلاً: يا كتاب اللّه انطق معلناً بذلك أنه هو الإمام الناطق وأن القرآن هو الإمام الصامت، أوبمعنى أكثر إيضاحاً أن القرآن هو التنزيل و "عليا" هو التأويل، والتنزيل كلام الله، والتنزيل روح الله والتنزيل روح التأويل، والناطق والمستقر، أنا ومحمد من نور الله، ومحمد هو القلم وهو السابق وعلىّ هو التالى، وهو اللوح.

---

(١) سلمية مدينة من أعمال حمص بالشام.

(٢) كشف أسرار الباطنية ١٧ ـ ١٨، ط الأنوار ١٩٣٩م.

(٣) د. على النشار. نشأة الفكر ٢ ـ ٤٨٣ ـ ٥١٣، ط دار المعارف ١٩٦٤م الثانية.

وانتقل "علىّ" إلى الرفيق الأعلى واستودع الإمامة ابنه الحسن، على أن يودع الإمامة الإمام المستقر (الحسين).

ثم استشهد الحسين "بكربلاء" واستودع الإمامة أخاه محمد بن الحنفية لينقلها بدوره إلى علىّ بن الحسين، ثم انتقلت الإمامة المستقرة إلى محمد الباقر ثم إلى جعفر الصادق.

ويمثل الإمام المستقر فى نظر الشيعة الشخص الذى يؤتى من لدنه علم تأويل القرآن، وتقدير ظاهره على باطنه، ويمثل المعنى الباطنى للقرآن الجوهر الذى يجب معرفته والبحث عنه أما ظاهره فهو بمنزلة القشرة من اللب، ومن هنا وجب تعيين الإمام المستقر الذى يؤتى من لدنه تأويل التنزيل وتقدير ظاهره على باطنه.

وإلى وقت "جعفر الصادق" وابنه "إسماعيل" لم يكن "ميمون القداح" قد ظهر على المسرح الشيعى كما أن لقب الباطنية لم يكن قد عرف بعد، إلا أن الشيعة بجميع طوائفها كانت تسلك فى تأويل القرآن مسالك مختلفة ما بين غلاة ورافضة.

ولما مات إسماعيل بن جعفر الصادق وكل جعفر بحفيده محمد بن إسماعيل "ميموناً القداح" وكان محمد هذا ما يزال فى مهد طفولته، فكان ميمون يمثل فى نظر الإسماعيلية المتأخرة الإمام المستودع ومحمد بن إسماعيل الإمام المستقر، وبعضهم يجعل ميمون حجة فقط لمحمد بن إسماعيل بن جعفر وليس إماماً مستودعاً، لأن من شروط الإمام المستودع أن يكون علويا. وسواءٌ كان هذا أوذاك، فإن ظهور ميمون القداح على شكل وصى على محمد بن إسماعيل قد أكسبه مكانة مرموقة بين الإسماعيلية، ومن ميمون هذا يبدأ التاريخ السياسى والفكرى للباطنية وتتشعب فرقهم فيما بعد إلى إسماعيلية وقرامطة، ولكل طائفة من هؤلاء اتجاه سياسى معين إلا أن التأويل كان قاسماً مشتركاً بين هؤلاءِ جميعاً.

يقول البغدادى فى "الفَرْق بَيْنَ الفِرَق":

"إن دعوة الباطنية ظهرت فى أيام المأمون وانتشرت فى زمان المعتصم، وأن ميموناً القداح قد اجتمع بجماعة فى سجن والى العراق ووضعوا أساس دعوتهم، وكان لميمون أصحاب من أولاد المجوس الذين مالوا إلى دين أسلافهم. ولكن لم

يظهروا ذلك مخافة من سيوف المسلمين، فوضعوا أساس المذهب على أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وأن لكل تنزيل تأويلاً[1].

وأخذ ابن ميمون يجمع حوله الدعاة إلى المذهب ويرسلهم إلى الأمصار المختلفة، فأرسل إلى اليمن "ابن حوشب" و "على بن فضل الجدنى" ليبثا الدعوة فى تلك الناحية عام ٢٦٧ هـ.

وما لبث "ابن حوشب" أن اتخذ دار هجرة له، وأصبحت أمارته بعد ذلك مدرسة للدعاة، ومن هناك أرسل الداعيين المشهورين "الحلوانى" و "أبا سفيان" إلى المغرب بعد أن تعلما فى مدرسته أصول الدعوة، والتفسير الباطنى للقرآن، ثم ودعهما ابن حوشب قائلاً: قولا لكل شئ ظاهر وباطن، واذهبا، فالمغرب أرض بور فاحرثاها واكرياها حتى يؤتى صاحب البذر.

وصاحب البذر هو "أبو عبد الله الشيعى" الداعى الأكبر، ولما توجه "عبد الله" هذا إلى المغرب وجد الطريق ممهدة لسير دعوته، وكان ثمرة مجهوده إنشاءُ دولة الفاطميين بمصر[2].

ويقول الحمادى فى "كشف أسرار الباطنية": إنهم قد اعتمدوا فى تأسيس دعوتهم على أن لكل آية تفسيرا، ولكل حديث تأويلا، وأن ميموناً قد زخرف لهم أقوالاً وضرب أمثالاً، وجعل لآى القرآن شكلاً يوازيه ومثلا يضاهيه، وجعل أصل دعوته وأساسها الدعاءُ إلى الله، ويحتج لهذا بالكتاب والسنة ومعرفة مثله وممثوله، والاختصاص لعلى بالإمامة والطعن فى بقية الصحابة[3].

هكذا يصور لنا البغدادى والحمادى أصول مذهب الباطنية فى أن تأويل القرآن وصرفه عن ظاهره كان أساساً للدعوة وركيزة للمذهب.

أما عن منهجهم فى جذب الناس إلى مذهبهم، فكان الداعى إلى المذهب يتقرب إلى الناس بما يحبون، ويتظاهر لهم بأنه منهم، فمن آنس منه مطمعاً كشف له

(١) ص ٢٨١ ـ ٢٨٣، انظر أيضاً التبصير فى الدين للاسفرائيينى ١٢٣.

(٢) د. النشار. نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ٢/٤٠٤ ـ ٤١٦.

(٣) كشف أسرار الباطنية ١٧.

الغطاءَ عما شاءَ من الأسرار، وكان معظم اهتمامهم بالفلاسفة لاتفاقهم وإياهم على رد نصوص الأنبياءِ.

وأول ما يدعون إليه الناس هو التشكيك فى القرآن والإنجيل، والتوراة وإبطال الشرائع وانتقاص حق الصحابة ومقام الأنبياءِ.

يقول عبد الله بن الحسين القيروانى فى وصيته إلى سليمان بن الحسن بن سعيد الحبابى:

"ادع الناس بأن تتقرب إليهم بما يميلون إليه، وأوهم كل واحد منهم بأنك منهم وإذا ظفرت بالفلسفى فاحتفظ به، فعلى الفلاسفة معولنا وأُوصيك بتشكيك الناس فى القرآن والتوراة والإنجيل، ولا تكن كصاحب الأُمة المنكوسة حيث سألوه عن الروح فقال: "قل الروح من أمر ربى"، لما لم يعلم ولم يحضره جواب المسألة.

ولا تكن كموسى فى دعواه التى لم يكن له عليها برهان سوى المخرقة بحسن الحيلة والشعبذة، ولما لم يجد المحقق فى زمانه عنده برهاناً قال: (لئن اتخذت إلها غيرى) وقال لقومه: (أنا ربكم الأعلى) لأنه كان صاحب الزمان فى وقته".

ثم أباحوا لأنفسهم المحرمات وأبطلوا الشرائع، وجعلوا ظاهرها رموزاً وأمثالاً لممثولات لا يعرفها إلا إمامهم.

فالجنة رمز لنعيم الحياة الدنيا ومتاعها، أليس الله يقول: (قل من حرم زِينَةَ اللـه التى أَخْرَجَ لعبادِهِ والْطَّيِبَاتِ مِنَ الرزق).

ولما مات جعفر أظهر قرامطة الباطنية استهانتهم بأمر الشريعة، فأحلوا البنات والأخوات، ولقد عبر عن شريعتهم شاعرهم على منبر الجامع فى الجند فقال:

خذى الدف يا هذه والعبى	وغنى هذا ريك ثم اطربى
تولى نبى بنى هاشم	وهذا نبى بنى يعرب
لكل نبى مضى شرعة	وهذى شرائع هذا النبى
فقد حط عنا فروض الصلاة	وحط الصيام ولم يتعب
إذا الناس صلوا فلا تنهضى	وإن صوموا فكلى واشربى

ولا تطلبـــى الســعى عنــد الصفـــا ولا زورة القـــبر فـــى يـــثرب
ولا تمنعـــى نفســـك المعرســـين مـــن أقربيـــن ومـــن أجنبـــى
فكيـــف تحلـــى لهـــذا الغريـــب وصــــرت محرمـــــة لـــــلأب
أليـــس الغـــراس لمـــن ربـــه وســـقاه فـــى الزمـــن المجـــدب
ومـــا الخمـــر إلا كمـــاء السمـــاء حـــلال فقـدست مـــن مـذهب [1]

ورغم ما فى نفسى من الشكوك فى صحة هذه الأبيات، وما تحمله من معان قد ينبو عن تقبلها إنسان الغاب، إلا أن تردد هذه المعانى فى كتب الفِرَق والعقائد فى شكل أو فى آخر يجعل لها فى نفسى مكاناً لتقبل ما يقال عنها، وإن كنت أستبعد تماماً كل ما يقال من استحلال الأخوات والبنات.

ولم تكن أفكار الباطنية وعقائدهم لتجد لها رواجاً بين جماهير المسلمين إلا بأنواع من الحيل وضروب مختلفة من التلبيس، لأن تقبل مثل هذه العقائد فى بيئة إسلامية ليس بالسهل اليسير، وإنما يحتاج الأمر فى ذلك إلى درجة من الذكاء والفطنة فى اختيار من يصلح أن يكون داعياً إلى مثل هذه المعتقدات.

ولهذا فقد وضعوا شروطاً لابد من توافرها فيمن يقوم بمهمة الداعية إلى مذهبهم.

أولها: التفرس، بأن يكون الداعية ذا فراسة خاصة فى اختيار الأشخاص الذين تروج عليهم حيلهم، عارفاً بوجوه التأويلات ليرد ظاهر التنزيل إلى باطنه وكان من وصاياهم ألا يتكلموا فى بيت فيه قنديل ويعنون به "العارف بعلم الكلام" ولا يطرحوا بذرهم فى أرض سبخة ويعنون بذلك من لا تجوز عليهم حيلهم من الناس.

ثانيها: التأنيس، بأن يكون عارفاً بالوجوه التى تدعى من قبلها الناس، إذ ليس جميع الناس يدعون من باب واحد، بل لكل صنف منهم وجه يناسبه، فمن رآه مائلاً إلى العبادات، زينها له، ثم يسأله عن معانيها وعللها فيشككه فيها، ومن رآه ذا مجون وخلاعة زينها له وكره إليه ألوان العبادات على أنها ألوان من الحماقات والجهل ومن رآه سابا للصحابة دخل عليه بوجوه من الدس عليهم

(١) كشف أسرار الباطنية ٣١.

وأخذ يرميهم بالكذب والكفر، وهكذا يدخل على كل قوم من الباب المناسب للإيقاع بهم فى حبائل المذهب.

ثالثها: الربط، بأن يعلق نفس المدعو ويشوقه إلى معرفة تأويل الشريعة وباطن التنزيل.

رابعها: التدليس، بأن يبين للمدعو أن ظاهر الشرع تحامق وعذاب، وباطنه رحمة وصواب، ثم يقرأ له قوله تعالى: ﴿بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾، فإذا سأل الغر عن تأويل الباطن وتقديره، انتقلوا به إلى الدرجة الخامسة وهى:

خامسها: أخذ العهود والمواثيق، فيحلف لهم الإيمان المغلظة أن لا يبوح بأسرارهم فإذا استوثقوا منه، بدأوا يتأولون له ظاهر الشرع ويبينون له أن ظاهر الشرع كالقشرة وباطنه كاللباب، ثم عليه أن يتدبر فى باطن القرآن ولا يقف عند ظاهره حتى لا يكون من الحمقى الجاهلين، ثم عليه أن يعرف رموزه ومثله وممثوله.

ويقولون له: اعرف معانى الصلاة والطهارة، وماروى عن النبى ﷺ بالرموز والإشارة دون التصريح والعبارة، فإن جميع ما عليه الناس أمثلة مضروبة لممثولات محجوبة فاعرف الصلاة ومعانيها، فإن الله يقول: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، فالزكاة مفروضة فى كل عام مرة، وكذلك الصلاة من صلاها مرة فى السنة فقد أقام الصلاة، والصلاة والزكاة لهما ظاهر وباطن، فالصلاة صلاتان، والزكاة زكاتان، والصوم صومان والحج حجان، وما خلق الله من ظاهر إلا وله باطن يدل على ذلك: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ و ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ فالظاهر يتساوى فيه جميع الناس، أما الباطن فلا يعرفه إلا القليل، والصلاة والزكاة سبعة أحرف دليل على "محمد" و "علىّ"، لأنهما سبعة أحرف، فالمعنى بالصلاة والزكاة ولاية "محمد" و "علىّ"، فمن تولاهما فقد أقام الصلاة وآتى الزكاة[1].

وبعد أن ينخلع المدعوُّ من التمسك بألوان العبادات، ينتقلون به إلى درجة أخرى فيحلّون له المحرمات، فيحلون الخمر والميسر، لأن الله يقول: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ

(١) البغدادى. الفرق بين الفرق ٢٩٨ ـ ٣٠٣.

اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ ولأنه قال: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾.

ثم يتأولون الخمر والميسر على أنهما أبو بكر وعمر، والصوم هو كتمان أسرارهم، والطهارة هى طهارة القلب فقط، والجنابة موالاة الأعداء: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ معناه: وإن كنتم جهلة بالعلم الباطن فتعلموه لأنه حياة الأرواح.

فإذا ما وصل معهم المدعو إلى هذه الدرجة، انتقلوا به إلى درجة أُخرى وهى غاية السعادة عندهم، فيتلون عليه قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾. فيسألهم المدعو عن ذلك فيقولون له: من لم ينل الجنة فى الدنيا لم ينلها فى الآخرة: ﴿وَإِنَّ لَنَا لَلآخِرَةَ وَالأُولَى﴾ ثم يأخذون منه النجوى أو القربان، ويقدمونه إلى الإمام ويقولون له: إن هذا قد صفت سريرته وصحت نيته، فيرفع عنه إمامهم تحريم المحرمات، ويبيح له ارتكاب المحذورات متأولاً فى ذلك كثيراً من الآيات(١).

والوسيلة الوحيدة التى دخل منها هؤلاء على المسلمين بترويج مبادئهم وإشاعتها بين الناس هى التأويل، وكانوا يهدفون من وراء ذلك إلى غرضين:

الأول: كسر شوكة الصحابة والسلف فى نفوس المسلمين ليصلوا بذلك إلى:

الثانى: وهو صرف عقول الناس عما نقله السلف والصحابة من الأحاديث الصحيحة والآثار ليسهل بذلك استدراجهم إلى ما يريدون من الانخلاع عن الدين، وتشكيكهم فى المنقول إليهم عن طريق السلف ليشعروا بحاجتهم إلى هؤلاء الدعاة ليشرحوا لهم ما التبس أمره وند فهمه عليهم(٢).

ولقد ساعد على تحقيق هذين الأمرين ما كان عليه الرافضة من سب الصحابة وتكفيرهم وتقليل شأنهم بين المسلمين، وإذا تم لهؤلاء القدح فى خيار الأمة، فقد

(١) انظر فى ذلك كشف أسرار الباطنية ١١ ـ ١٤، الفرق بين الفرق ٢٩٨ ـ ٣٠٣، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطى ١٠٦ ط. استانبول ١٩٤٩م، التبصير فى الدين للاسفرائينى ١٢٣، فضائح الباطنية للغزالى. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ط ١٩٦٤م، نقد العلم والعلماء لابن الجوزى ١٠٢ ط المنيرية بدون تاريخ.

(٢) فضائح الباطنية ١١ وما بعدها.

قدحوا بذلك فى المنقول عنهم وهو الكتاب والسنة، وهذا شأن الباطنية، فهم تارة يقدحون فى النقل، وتارة يقدحون فى فهم الرسالة.

ويوضح "ابن تيمية" العلاقة بين الباطنية والرافضة فيقول: بأن هؤلاءِ وأولئك وإن اختلفت مشاربهم إلا أنهم يجمعهم أُمور. منها:

١ ـ الطعن فى خيار الأُمة، وفيما عليه السلف وأهل السنة.

٢ ـ الطعن فى أُصول الدين وقواعد الملة.

٣ ـ تحريف القرآن وادعاؤُهم أن هناك باطنا امتازوا به واختصوا به عمن سواهم(١).

والرافضة فى نظر "ابن تيمية" هم أئِمة التحريف، وفى مبادئهم وجد الإسماعيلية والقرامطة والباطنية الطريق معبدا لتنفيذ مبادئهم، فتأولوا الواجبات واستحلوا المحرمات، ورفعوا الشريعة بالكلية(٢).

ويتفق الغزالى "وابن تيمية" على أن الرفض كان هو الوسيلة التى نفذ منها جميع الغلاة للنيل من كتاب الله وتحريفه.

ولا يتردد "ابن تيمية" فى الحكم على معتقد هذه التأويلات بالزندقة والكفر والإلحاد، ثم يتتبع المنهج الباطنى لدى جميع الفرق التى سلكت فى تأويل القرآن مسلك الظاهر والباطن، أو الرمز، والمرموز، أو المثل والممثول، فيبين لكل من سلك هذا المسلك أنه طريق الشيطان وليس طريق الرحمن.

ولقد تتبع ابن تيمية كل دعاوى الباطنية وفندها فى كثير من كتبه أهمها "منهاج السنة النبوية" و "بغية المرتاد فى الرد على القرامطة أهل الإلحاد"(٣) وأظهر للناس كذب ما يدعيه هؤلاءِ من الجفر والبطاقة والعلوم الباطنية التى يدعون نقلها عن "على بن أبى طالب" وما وضعوه من أحاديث مكذوبة على الرسول يؤيدون بها

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ط الرياض ٤ ـ ١٠٢.

(٢) منهاج السنة النبوية ٢ ـ ٩٠.

(٣) بغية المرتاد ٥٨ ، ٥٩ من الجزء الخامس من الفتاوى الكبرى ط الكردى.

دعواهم فى العلم الباطن، وما اختلقوه من الأقوال التى استدلوا بها فى أحقية الإمـام المعصوم واختصاصه بعلم التأويل، وبين لهُؤلاءِ جميعاً أن عليًا وجعفراً براءٌ مما يقولون، وأن الرسول لم يخص عليا بنوع من العلم قد حجبه عن بقية الصحابة مثل أبى بكر وعمر.

والعلماءُ بأحوال جعفر الصادق يعلمون تماماً كذب ما يدعيه هؤلاءِ من الكتب المنسوبة إليه مثل "الجدول فى الهـلال"، و "الجفر" و "البطاقة" و "الهفت" و "اختلاج الأعضاءِ" و "الرعود" و "البروق". وغير ذلك مما هو من كلام أهل النجوم.

ولابن تيمية مع كل فكرة من أفكار الباطنية موقف ومع كل رأى حجة وبرهان، ولقد وضع ابن المطهر الحلى كتابه المعروف بـ "منهاج الكرامة" ذكر فيه عقائد الرافضة ومبادئهم وأدلتهم على دعاواهم، وخاصة دعوى العصمة ووجوب الإمامة لعلى.

ولقد وضع "ابن تيمية" كتابه العظيم "منهاج السنة النبوية" فى الرد على منهاج الكرامة للحلىّ. تناول فيه ما أورد الحلىّ فى كتابه من الحجج والبراهين على عقائدهم وبين تهافتها وما فيها من التحريف والتبديل لكتاب الله، واختلاق وافتراءٍ على رسوله الكريم، من الأحاديث المكذوبة والأخبار المدسوسة على "على بن أبى طالب".

ومن أهم ما استدل هؤلاء الرافضة على أحقية إمامهم المعصوم، مـا أورده ابن المطهر الحلىّ من "حديث غدير خم" وقول الرسول فى ذلك اليوم: (من كنت مولاه فعلى مولاه) [1]، وإن هذا الخبر قد شاع فى البلاد وانتشر بين الناس ثم لما علم بذلك الحارث بن النعمان، جاء ليسأل الرسول عن صحة ذلك، وهل هذا أمر من الله، أم ذاك من عند "محمد" فقال له النبى ﷺ: (إن ذلك أمر من الله) فولى الحارث يريد راحلته وهو يقول: "اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك، فأمطر علينا حجارة من السماء، أو ائتنا بعذاب أليم"، فما وصل الحارث إلى راحلته حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره وأنزل الله تعالى: ﴿**سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من ا**﴾.

ويهتم الرافضة بالجزء الأخير من الحديث، وهو الخاص بمقابلة الحارث للرسول – عليه السلام – وبأن الرسول قد بين له أن ما قاله بخصوص ولاية على

(١) منهاج الكرامة ١ / ١٦٨ مقدمة منهاج السنة تحقيق د. محمد رشاد سالم.

إنما هو من الله تعالى، لأنه مادام قد ثبت أن مـوالاة علـى بالإمامـة بـأمر مـن اللـه فمخالفة ذلك كفر وشقاق وخروج عن طاعة الله ورسوله.

"وابن تيمية" فى نقده لهذا الحديث يبين تهافته من وجوه:

أولاً: أن الناس جميعاً على أن ما قاله الرسول ﷺ بغدير خم كـان قبـل مرجعـه من حجة الوداع، أى أنه كان بمكة، والشيعة تسلم بهذا، وتجعل ذلك اليوم عيداً لها، وهو اليوم الثامن عشر من ذى الحجة.

ثانياً: أن النبى ﷺ لم يرجع إلى مكة بعد عودته من حجـة الـوداع إلـى المدينـة، بل مكث فى المدينة بعد ذلك، وعاش تمام ذى الحجة والمحـرم وصفـر وتوفـى فـى أول ربيع الأول.

ثالثاً: يذكرون فى هذا الحديث أن الرسول بعد أن قال ذلك بغدير خم وأنه شـاع فى البلاد أنه جاءه الحارث بن النعمان الفهرى وهو بالأبطح، والأبطح بمكة، وهـذا من أمارات الكذب والاختلاق، لأن حديث الغدير كان بمكة، والسورة التى قيل إنهـا نزلت فى الحارث بن النعمان: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ سـورة مكيـة باتفـاق أهـل العلم قبل الهجرة، فهى قد نزلت قبل حديث الغدير بعشر سنين أو أكثر، فكيف يقال إنها نزلت بعد حديث الغدير وفى قصة الحارث بن النعمان.

والآية التى قال بها الحارث: ﴿اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْـدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَـا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾، نزلت ببدر، وهذا بالاتفـاق وبـدر قبـل حديـث الغديـر بالاتفـاق أيضاً، وهم لما استفتحوا بين اللـه أنهم لـن يصيبهـم العذاب وفيهـم محمـد ﷺ قـال تعالى: ﴿وما كان ا ليعذبهم وأنت فيهم﴾ وأهل مكـة لـم تـنزل عليهـم حجـارةٌ مـن السماء لما قالوا ذلك، ولو كان هذا آية لشاعت وانتشرت مثل قصة أصحاب الفيـل، ولأن مثل هذا مما تتوافر الهمم والدواعى على نقله، وهذا لم يذكـره أحـد مـن أهـل السيرة والتاريخ، كما لم يرد فى المسانيد أو فى الصحاح ولا فى كتب التاريخ.

وهذه كتب التاريخ بيـن أيدينـا لـم نقـرأ فيهـا أن الشـخص الـذى روى عنـه ابـن المطهر الحلىّ هذا السؤال قد أصابته حجارة من السماء، بل إن وجود هذا الشخص نفسـه قـد يكـون مـن القصـص الخياليـة التـى نسجها القصـاص وأصحـاب الطـرق كقصص عنـترة بـن شداد، ومـا يخترعـه القصـاص مـن أسـماء لا وجـود لهـا، ثـم

يحكون على ألسنتها قصصاً من وحى خيالهم تعبر عن أفكارهم.

يقول "ابن تيمية": "إن كثيراً من الناس قد صنف فى أسماء الصحابة ولم يرد فيها ذكر هذا الرجل، مثل كتاب "الاستيعاب" لابن عبد البر، وكتاب ابن منده وأبى نعيم الإصبهانى والحافظ أبى موسى، ولم يذكر أحد منهم هذا الرجل، وهم لا يذكرون إلا ماروواه، أهل العلم، ولا يذكرون الأحاديث الطرقية، التى هى عمدتهم فى النص على إمامة على، وهذا وغيره مما نسجوه من خيالهم ولا حقيقة له.

وهكذا يستمر "ابن تيمية" فى نقد أدلة الرافضة على نظرية الإمامة التى كانت مدخلاً لكثير من البدع، وتربة صالحة لآرائهم ومعتقداتهم الباطلة ومن العجيب أن بعض الباحثين لم يفرق بين موقف "ابن تيمية" من الإمام على وآل بيته، وبين موقفه من النصوص الكاذبة والتحريفات التى قال بها هؤلاء الرافضة والشيعة والباطنية فى كتاب الله، فقالوا: إن ابن تيمية كان عدواً لدودا لآل البيت العلوى، وخلطوا فى ذلك بين كراهية ابن تيمية للأكاذيب التى اختلقها هؤلاء ونسبوها كذبا لأهل البيت، وبين موقفه من على وأهل بيته، واستغلوا ذلك الموقف ووشوا به لدى الحكام، ووجهوا إليه كثيراً من التهم الكاذبة فى موقفه من أهل البيت، والتى ما كان أبعده عنها.

فابن تيمية من أخلص الناس إيماناً وولاءً لعلىّ وآل بيته، ومن أكثر المؤمنين حباً لآل البيت ولكن يجب أن نفرق فى ذلك بين حبه لآل البيت وبين ما يحكى كذباً واختلاقاً على لسان أهل البيت.

٢ ـ موقفه من الصوفية وابن عربى

لابن تيمية مواقف متعددة من الصوفية فى دعاواهم المختلفة، وتتمثل هذه المواقف فى موقفه من ابن عربى فى "فصوص الحكم" وما فيه من الحقائق التى توصل إليها "ابن عربى" عن طريق الكشف الإلهى، أو الفتح الربانى.

وموقف ابن تيمية من الصوفية يعتبر امتداداً لموقفه من الباطنية وغلاة الشيعة، وفكرتهم عن الإمام المعصوم.

فكثيراً ما يشير ابن تيمية إلى أوجه الشبه الواضحة بين طريقة الصوفية فى تفسير القرآن وبين المسلك الباطنى لدى الفلاسفة الإسماعيلية والباطنية، وكثيراً ما ينبهنا إلى أوجه الشبه بين ادعاء الصوفية فى القطب، والغوث، والأبدال، والنجباء، وبين مسلك الرافضة فى السابق، والتالى، والناطق والأساس وغير ذلك من الألقاب التى اخترعها هؤلاء من عند أنفسهم، ولم يرد بها أثر صحيح.

ودعواهم أن الأبدال من رجال الغيب هى من جنس دعوى الرافضة أن "عليًا" فى السحاب، وأن "محمداً بن الحنفية" فى جبال رضوى[1].

وكما ادعى الباطنية فى إمامهم المعصوم خاصية تأويل التنزيل ادعى هؤلاء فى شيخهم علم الحقيقة، وعلم الحقيقة يساوى معرفة الأمر كما هو عليه فى نفس الأمر عن طريق الكشف الإلهى، أو ما يسميه "ابن عربى" بالتجليات الإلهية.

وكما ادعى الباطنية والرافضة أن ظاهر القرآن لا يعبر عن حقائق الأمور فى ذاتها، وإنما هو رموز وأمثال لمعان باطنية لا يعرفها إلا الإمام المعصوم، فكذلك كان الأمر لدى الصوفية، فالقرآن عندهم ليس إلا لعامة الناس المحجوبين عن معرفة الحقائق، أو من لم يكن لهم نصيب فى التجليات الإلهية، وإذا سئل التلمسانى عن معنى ذلك قال: ".. لأن القرآن كله شرك، وإنما التوحيد فى كلامنا"[2].

ولا ينبغى التوقف هنا طويلاً لعقد مقارنات بين الصوفية والباطنية ويكفى أن نشير هنا إلى ما قاله ابن تيمية بأن التشيع كان دهليزا للرفض، وأن الرفض كان دهليزا للزندقة والتحريف فى كتاب الله.

---

(١) الرسائل والمسائل ١ ـ ٤٦ ـ ٥٠ ط المنار.

(٢) المرجع السابق ٤ ـ ٤٥.

ومن مبادئ الرافضة ينبغى أن نتلمس أصول كل بدعة فى الإسلام، ولم يكن "ابن تيمية" ليشغل نفسه بالرد على المتصوفة لولا ما كان من كثرة بدعهم ورواجها بين جمهور المسلمين، وخطورتها فى الوقت نفسه على كيان المجتمع الإسلامى، لأن حسن ظن المسملين بهؤلاء قد أضفى على بدعهم هالة من القداسة فى نفوسهم، وخاصة أنهم اضطلعوا بهذه البدع تحت اسم الحقيقة والولاية لله ولرسوله، فكانوا كما يقول "ابن تيمية": يسقون الناس شراب الكفر فى آنية الأنبياء.

ويعتبر "ابن تيمية" أن ضرر هؤلاء على الإسلام والمسلمين أكثر خطراً من ضرر التتار والغزاة، لأن دور هؤلاء فى هدم كيان الأمة كالسوس الذى ينخر فى العظام فلا يعلمه إلا الحكماء ومهرة الأطباء.

وفشو البدع على يد هؤلاء ساعد على كسر شوكة المسلمين أمام التتار وأطمع العدو فى بلادهم لركون الناس إلى أقوال هؤلاء المتصوفة التى تدعو إلى الذلة والمهانة والخنوع والاستسلام(١).

ولقد شرع "ابن تيمية" فى دحض أقوال المتصوفة رغم احتفاء الدولة بهم، وأظهر للناس إلحادهم عن طريق معرفة الحق، وكشف من خباياهم ما أنار به السبيل أمام الناس لمعرفة حقيقة أقوالهم فى الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة، وبيّن لهم أن ادعاء الولاية على غير ما شرع الله ورسوله إنما هى ولاية للشيطان وليست ولاية للرحمن.

ومن هذا المنطق ناقش ابن تيمية دعوى المتصوفة فى قولهم: "إن من شهد الحقيقة أو الإرادة فقد سقط عنه التكليف، لأنهم يقولون إن من شهد الحقيقة علم

فدعوى الظاهر والباطن، أو أن لكل تنزيل تأويلاً، هى القاسم المشترك بين هؤلاء وأولئك، وإن كانت تعرف عند الصوفية باسم الشريعة والحقيقة، إلا أن اختلاف الأسماء لا ينبغى أن يحجب عن أعيننا أن حقيقة الموقف واحدة عند الجميع، وهى اتفاقهم على تأويل التنزيل.

أنه لا فعل له أصلاً، فلا أمر ولا نهى ولا وعد ولا وعيد، أما من لم يقف على هذه الحقيقة وشهد نفسه وفعله، فهو المكلف بالشرائع أوامرها ونواهيها(٢).

---

(١) الرسائل والمسائل ١ ـ ١١٦.

(٢) رسالة العبودية ٣٨ ـ ٤٠ ط أنصار السنة ط سنة ١٩٤٧م.

والصوفية فى دعوى شهود الحقيقة يكتفون بشهود الحقيقة الكونية العامة المشتركة بين سائر الموجودات، والمتمثلة فى قوله تعالى للشيء: (كُنْ فَيَكُونُ).

أما شهود الحقيقة الدينية أو الإرادة الدينية التى تتمثل فى الشريعة بأوامرها ونواهيها فلم يقفوا عليها ولم يشهدوها فى سلوكهم العام، ومن هنا قال بعضهم بإسقاط التكاليف عمن شهد الحقيقة الكونية بحجة أنه لا فعل له أصلا، ولأن الكل خاضع لسلطان الأمر التكوينى، فمن قال منهم بإسقاط التكاليف إنما يحتج على ذلك بشهود الحقيقة الكونية، مع أن سائر الموجودات خاضعة لسلطان هذه الحقيقة، أما الحقيقة الدينية، فلا يقف عليها إلا من والى الله بالعبادات.

والمتصوفة يفرقون فى شهود هذه الحقيقة بين العامة والخاصة، فليس كل الناس على درجة واحدة من الإلهام والكشف، فالخاصة وحدهم هم أهل الله الواقفون على قدم المعرفة الحقة، الآخذون عن الكشف الإلهى حقائق الأمور وبواطنها.

ويستدلون على ذلك بقصة "موسى" و "الخضر" ـ عليهما السلام ـ التى حكاها القرآن الكريم فى سورة الكهف، ويقولون: إن "الخضر" قد علم بواطن الأمور وحقائقها، وأن "موسى" النبى قد احتاج إلى "الخضر" ليكشف له عما جهله من ذلك، ويقولون: إن الأولياء قد يعلمون من الحقائق ما يجهله الأنبياء.

وابن تيمية يرد الاحتجاج بهذه القصة من وجهين:

الأول: أن موسى ـ عليه السلام ـ لم يكن مبعوثاً إلى الخضر، ولم يكن واجبا على الخضر اتباعه، لأن موسى كان مبعوثاً إلى بنى إسرائيل، وهذا بخلاف موقف أمة "محمد" من "محمد" ودينه، فإن محمدا بعث إلى الناس كافة والثقلين بعامة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾، ولو أدرك موسى محمدا لوجب عليه الإيمان به وتصديق ما جاء به ظاهرا وباطنا، ولهذا كان الخضر يقول لموسى: "أنا على علم من علم الله علمنيه الله لا تعلمه، وأنت على علم من علم الله علمكه الله لا أعلمه"، وليس لأحد من الثقلين الذين بلغتهم دعوة "محمد" أن يقول لمحمد مثل هذا، لأن رسالته عامة إلى جميع الناس فمن خالفها ظاهراً أو باطناً، فهو كافر بما جاء به محمد وغير مؤمن برسالته.

الثانى: أن ما فعله "الخضر" لم يكن مخالفاً لشريعة موسى، وموسى لم يكن قد علم الأسباب التى تتيح له ذلك، فلما بيّنها الخضر له وافقه عليها، فإن خرق السفينة ثم ترقيعها لمصلحة أهلها خوفا من الملك الظالم، ليس ممنوعا بل جائزاً ومستحبًّا للمصلحة. وكذا ما كان من أمر الجدار والغلام، وهذا بخلاف ما يفعله المتصوفة من البدع والمحظورات، فإنها مخالفة لكل شريعة وكل دين[1].

وتحت ستار علم الباطن أو معرفة الحقيقة عمد بعض المتصوفة إلى تحريف آيات الله ليبرر مسلكه من دعوى شهود القدر أو الحقيقة الكونية، أو شهود الإرادة، ولجأوا فى ذلك إلى تفسير بعض قصص القرآن تفسيراً غريباً لا يقره عقل ولا دين.

مثل ما يقوله بعضهم فى تفسير قصة أكل آدم من الشجرة التى نهاه الله عنها، حيث يفسرون ذلك: بأنه كان امتثالا للأمر الباطن الذى علمه آدم، أما أمر الشرع بالنهى عنها، فهو أمر ظاهرى فقط ولهذا يقولون إن توحيده كان ظاهراً وباطناً.

وكذلك يقولون: إن إبليس كان توحيده ظاهراً وباطناً حيث أمر بالسجود لآدم فى الظاهر، لكنه نظر فرأى الأمر غيرا فى الباطن، فامتنع ولم يسجد، فغير الله عليه وقال له: (اخْرُجْ منها).

ويبين ابن تيمية لهؤلاء أن رؤية الحقيقة الكونية أو القضاء الكونى ليس فيه حجة لأحد ولا يجوز الاحتجاج به، بل الاحتجاج به من جنس قول المشركين: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا﴾ وعلى هذا فيجوز للكافر بأن يقول: (إن الله أمرنى بالإسلام ظاهراً، ولكنه أمرنى بالكفر باطناً).

ولوصح الاحتجاج بالقضاء الكونى، لجاز للظالم أن يحتج لظلمه بذلك، ولما جاز لأحد أن يعاقبه على ظلمه، بل لم يجز أن يكون هناك قانون يردع الظالم عن ظلمه.

ثم من أين لهؤلاء أن الله قضى أزلا بما يفعله العبد، إلا بعد أن يفعله وينفذه لأنه وافق هواه، فالاحتجاج بالقدر إنما هو تبرير لفعل المعصية بعد ارتكابه بأن ما وقع من العبد إنما كان تنفيذا منه للأمر الباطن فقط، والدليل على ذلك أن العبد لا يحتج به إلا فى المعصية فقط، ولم نجد من يحتج به فى الطاعات.

---

(١) رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ١١٩ ط صبيح ١٩٥٨م.

ولا أصل لكل ما احتج به هؤلاء من قصة آدم وإبليس، فإن آدم يحتج لأكله من الشجرة بالقضاء الكونى، بل قد أخطأ فى أكله منها، واعترف بخطئه ثم تاب من ذلك، فتاب الله عليه، والقرآن قد سجل اعتراف آدم بخطئه حيث قال تعالى على لسان آدم ،: ﴿قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.

فليس أكله من الشجرة تنفيذا للأمر الباطن إذن، ولا لمشاهدته الحقيقة الكونية، بل كان ذلك ذنبا قد ارتكبه ثم تاب منه فتاب الله عليه.

أما إبليس فلم يمتنع عن السجود لما رأى الأمر غيرا، وإنما امتنع عن السجود لآدم لأنه مخلوق من طين وإبليس مخلوق من نار، ثم علل امتناعه عن السجود لآدم بقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾. (١)

فالقرآن نفسه قد سجل اعتراف آدم بذنبه كما سجل علة امتناع إبليس عن السجود لآدم، فلا مجال بعد ذلك للقول بأن ذلك كان لمشاهدة الحقيقة أو العلم الباطن.

وما يدعيه هؤلاء من شهود الحقيقة وتحريفهم لكتاب الله إنما كان ذلك تبريرا لادعاء بعضهم سقوط التكاليف عنه.

ويقول ابن تيمية: "إن من ادعى من هؤلاء طريقا إلى الله غير طريق رسله وأنبيائه، أو سلك فى ذلك سبيلاً غير سبيل المؤمنين فهو جاحد لما جاء به الرسول ظاهراً وباطناً.

ومن قال: إن "محمداً" قد بعث بالظاهر فقط دون علم بالباطن، أو بعلم الشريعة دون الحقيقة، فهو منكر لرسالته، ومن قال: إن لديه من الحقائق ما لا تؤخذ من كتاب الله ولا سنة رسوله وإنما تؤخذ عن طريق الإلهام والكشف أو الفتح الربانى، فهو محايد لما جاء به الرسول، وهذه كلها دعاوى من جنس دعوى الباطنية فى إمامهم المعصوم المختص بالتأويل".

(١) الرسائل والمسائل ١ ـ ٦٣.

التأويل عند ابن عربى

فى حديثنا عن التأويل عند "ابن عربى"، نرى من المفيد أن نوضح أن هنـاك اتجاهين فى مذهبه أو بمعنى آخر أن حديثه عن التأويل كان ذا وجهين:

الوجه الأول:

حين يتكلم بلسان أهل الظاهر الذين لم يقفوا على حقيقة الكشف الإلهى، ولم يكن لهم نصيب من التجليات الإلهية – ويعنى بهؤلاء الذين لم يكشفوا عمـا وراء ظـاهر الآيات من معان باطنة، وفى هذا الاتجـاه نجد "ابـن عربـى" يميـل فـى "الفتوحـات المكية" إلى التسليم بما جاء به ظاهر الشـرع بـدون تـأويل أو تبديـل، ويجعـل تمـام الإيمان متوقفاً على التسليم بكل ما جـاء بـه الرسـول علـى ظـاهره ولا سـيما آيـات الصفات، لأن ظاهرها لا يقتضى عنده تشبيهاً لله بخلقه، لأن ذاته ليس كمثلها شئ وكذلك صفاته ليس كمثلها شئ، ولذلك يجب أن يوصف الله بما وصف به نفسه فى كتابه وعلى لسان رسله بدون تأويل أو تعبير.

والله تعالى قد جمع فى كتابه بين التشبيه والتنزيه، "وجميع المشاهدين للحـق لا يخرجون عن هاتين النسبتين، وهما نسبة التنزيه لله تعـالى، ونسـبة التـنزل للخيـال بضرب من التشبيه. فأما نسبة التنزيه، فهى تجليته فى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وأمـا نسبة التنزل للخيال، فهى تجليته فى قولـه: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ولا يصـح أن يعلم من علم التوحيد إلا نفى ما يوجد فيما سواه".

ويجعل التأويل سبباً فى ضلال هذه الأمة "فما ضـل مـن ضـل مـن المشـبهة إلا بالتأويل وحمل ما وردت به الآيات والأخبار على مـا سـبق إلـى الأفهـام مـن غـير نظر فيما يجب للـه تعـالى مـن التنزيـه، فقـادهم ذلـك إلـى الجهـل المحـض والكفـر الصراح، ولو طلبوا السلامة وتركـوا الآيـات والأخبـار علـى مـا جـاءت مـن غـير عدول منهم فيها إلى شئ البتة، ووكلوا علم ذلك إلى الله ورسـوله وقـالوا لا نـدرى لكان يكفيهم قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [١].

---

(١) انظر فى موقف ابن عربى من التأويل: الفتوحات المكيـة ط بـولاق ١٨٧٦م، ج ١ – ١١٩ – ٢٢٢ ب ٣ ، ٢ – ٥٢ ب ٧٣ ، ٢ – ٧٦٨ – ٧٧٤ ب ٢٧٣ ، ٣ – ٦٣١ – ٦٣٧ب= = ٣٧٧، ٥١٣ – ٥٢٢ ب ١٩٨ ، ٦٣٦ ب ٢٠٤ ، ٢ – ٢٧٦ ب، ٣ – ٧٤ – ٧٨ ب ٣١٥ ، ٢ – ٣٩٣ – ٤٢٢ ب ١٧٧ ، ٤ – ٧.

ويقول ابن عربى إن الخير كله فى الإيمان بما أنزل الله تعالى، والشر كله فى التأويل، فمن أول فقد جرح إيمانه، وفى التأويل جرأة على النصوص وإساءة أدب على مقام الوحى "... ولابد أن يسأل الله كل مؤول عما أوله يوم القيامة ويقول له: أضيف إلى نفسى شيئاً فتنزهنى عنه وترجح عقلك على إيمانك وترجح نظرك على علم ربك، فاحذر يا أخى أن تنزه ربك عن أمر أضافه إلى نفسه على ألسنة رسله كان ما كان ولا تنزهه بعقلك مجرداً جملة واحدة ... فإن الأدلة العقلية كثيرة التنافر للأدلة الشرعية فى الإلهيات".

ونفور "ابن عربى" من التأويل يمثل اتجاهاً واضحاً فى "الفتوحات" لكن لا ينبغى أن نتوقع من ذلك أن هذا الاتجاه هو الاتجاه السائد فى "الفتوحات المكية" لأن هذا الكتاب أكبر من أن يسوده اتجاه واحد، وليس هذا سوى نصيب أهل الظاهر عند ابن عربى، وما يمكن أن يصل إليه إنسان بفكره، لأن طريق الفكر والنظر العقلى فى معرفة الحق لابد أن يقف عند هذا الحد (الظاهر) ولا يتخطاه.

وهنا يفصح "ابن عربى" عن حقيقة مذهبه متحدثاً عن أهل الظاهر بأن: "هؤلاء لسانهم ليس لساننا ... وأن المعرفة التى يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل فى إدراكها بفكره ولكن يقبلها ولا يقوم عليها دليل ولا برهان، لأنها وراء طور مدارك العقول[(١)].

وهنا ننتقل إلى الاتجاه الثانى لدى "ابن عربى" وأعنى به الاتجاه الذى يمثل حقيقة مذهبه:

"فظاهر الشرع ليس إلا نصيب العامة من الناس وأصحاب النظر الفكرى، كما أن الأنبياء إنما خاطبوا عوام الخلق بلسان الظاهر فى حين أنهم يرمزون إلى أهل الكشف والعرفان بأن وراء هذا الظاهر باطناً خاصاً لهم وحدهم"[(٢)].

"والأنبياء لهم لسان الظاهر يتكلمون به لعموم الخلق، واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا يعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم كما نبّه ـ عليه السلام

(١) الفتوحات ١ / ١٢١.

(٢) انظر البحث الذى كتبه أستاذى الدكتور محمود قاسم عن موقف ابن عربى من أهل الظاهر: ٦٥.

ـ على هذه المرتبة فى العطايا فقال: (إنى لأعطى الرجل وغيره أحب إلى منه مخافة أن يكبه الله فى النار)، فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذى يغلب عليه الطبع والطمع، فكذا ما جاءُوا به من العلوم جاءوا به وعليه خلعة أدنى المفهوم ليقف من لا غوص له عند ظاهر الخلعة فيقول: ما أحسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائض على درر الحكم: بم استوجب هذه الخلعة من الله؟ فينظر فى قدر الخلعة وصنعها من الثياب فيعلم منها قدر من خلعت عليه فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا، ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن فى العالم وأممهم من هو بهذه المثابة، عمدوا فى العبادة إلى اللسان الظاهر الذى يقع فيه اشتراك الخاص والعام، فيفهم منه الخاص ما فهم العام منه وزيادة مما صح له به اسم أنه خاص"(١).

ويقول أستاذى المرحوم الدكتور محمود قاسم معلقاً على هذا النص: "ويكشف هذا النص على غموضه عن فكرة جوهرية عند ابن عربى، وهى أن كل آية من آيات القرآن لها تأويل، وأن الخاصة ويعنى بهم الصوفية لا يقفون عند هذا النص الظاهر الذى يقف عنده العامة".

ومن هذا المنطق عمد "ابن عربى" إلى تأويل نصوص القرآن وخاصة قصص الأنبياء تأويلاً عجيباً خاضعاً لمذهبه فى وحدة الوجود، الذى هو قطب الرحى لكل ما جاء فى "فصوص الحكم" من تأويل لقصص الأنبياء وتجريح لبعضهم بأنهم لم يقفوا على حقيقة ما وقف عليه ابن عربى، حيث لم يروا الأشياء على حقيقتها كما رآها هو، ولأنه يأخذ علمه من حيث يأخذ الملك الذى يوحى به إلى الأنبياء، وحين يتكلم ابن عربى فى "فصوص الحكم" عن خاتم الأنبياء، يفضل الولى عن النبى ، ويقول فالنبى من حيث كونه وليّا أفضل منه من حيث كونه نبياً، ومن هنا كانت ولاية النبى أفضل من نبوته، ونبوته أفضل من رسالته، ومن هنا كان يقول:

مقام النبوة فى برزخ   فويق الرسول ودون الولىّ

---

(١) الفتوحات ٢٠٤/١ ، ٥٠٢ ط دار الكاتب العربى، بيروت ١٩٤٦م، موقف ابن عربى من أهل الظاهر ص ٦٥.

ويتطرق من هذه الفكرة إلى قضية أشد منها خطورة وهى قوله: بأن نبوة التشريع إذا كانت قد انقطعت بموت "محمد" فإن نبوة التحقيق لم تنقطع، ويعنى بنبوة التحقيق الولاية.

وإذا كان النبى المشرّع يأخذ شريعته عن الله ظاهراً وبواسطة، فإن النبى المحقق يأخذ عن الله فى السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لنبى التشريع لأنه يأخذ من حيث يأخذ الملك الذى يوحى إلى نبى التشريع.

والمرسلون من حيث كونهم أولياء، لا يرون الحقائق الصوفية التى رآها ابن عربى إلا من مشكاة خاتم الأولياء، كما أنه لا يقدح فى مقام الولاية أن صاحبها متبع فى الظاهر لنبى التشريع ولأنه لا يلزم أن يكون الكامل مقدماً فى كل شىء، لأن نظر الرجال إلى التقدم إنما يكون فى مرتبة العلم بالله، لأن هناك مطلب الرجال.

والولاية عند "ابن عربى" هى الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع، أما نبوة التشريع، فهى منقطعة، وهذا ما قصم ظهور الأنبياء، وإنما كانت الولاية هى الباقية تلطفاً من الله بعباده، وجعل لها اسما من أسمائه الحسنى يحفظها ويحرسها وهو "الولى"، بخلاف النبوة فليس لها مستند فى الأسماء الإلهية، وللولاية عنده علم الأول والآخر، والظاهر والباطن(١).

ثم ينتقل إلى مرتبة أخرى فى تفضيل الولى على النبى فيقول: "ولما كانت الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ لا تأخذ علومها إلا من الوحى الخاص الإلهى، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى لقصور العقل من حيث نظره الفكرى عن إدراك الأمور على ما هى عليه .... فلم يبق العلم الكامل إلا فى التجليات الإلهية وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية"(٢)، التى يدعى ابن عربى أنه يأخذ فيها من حيث يأخذ الوحى.

وهنا ينبهنا "ابن تيمية" إلى خطورة هذه الدعوى من "ابن عربى"، حيث يدعى أنه أوتى مثل ما أوتى رسل الله، ويقول: إنه أوحى إليه ولم يوح إليه من شىء، بل

---

(١) الفصوص ١ / ١٣٦، الفتوحات ٣ / ١٣٣.

(٢) الفصوص ١ / ١٣٥.

يجعل الرسل بمنزلة معلم الحساب والهندسة بحيث إذا عرف المتعلم منهم الدليل الذى قال به المعلم، فينبغى مرافقته لمشاركته له فى أصل العلم بعين الدليل لا لأنه رسول الله إليه[1].

فابن عربى يدعى هنا أن ما يخرج به على الناس فى كتبه من الآراء والأفكار إنما هو من عند الله وليس من عنده نفسه.

ومما يؤكد هذه الفكرة عند "ابن عربى" ما أشار إليه أستاذى المرحوم دكتور محمود قاسم فى "موقف ابن عربى من أهل الظاهر". فإنه أورد نصا يؤكد هذا الفرض الذى قال به "ابن تيمية" وأعنى به تتابع الوحى عند ابن عربى: "إن الرسل لم يقولوا شيئاً من عند أنفسهم بل جاءت به من عند الله كما قال تعالى: ﴿تَنْزِيلٌ مِن حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ وإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله، فينبغى أن يكون أهل الله العالمون به أحق بشرحه، وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم فيكون شرحه أيضاً تنزيلاً من عند الله على قلوب أهل الله كما كان الأصل[2].

وابن عربى نفسه يؤكد لنا هذا الفرض فى اعترافه بانقطاع نبوة التشريع دون نبوة التحقيق، وأنه يأخذ علمه من المصدر الذى يأخذ منه الوحى.

ودعوى خاتم الأولياء لم يتكلم بها أحد قبل الحكيم الترمذى ـ فيما أعلم ـ ثم صارت بعد ذلك مرتبة موهومة يدعيها كل منهم، ويدعون تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء.

"وقد ظن هؤلاء أن الله يصطفى لرسالته من لم يواله باطناً وظاهراً، ففرقوا بين الولاية والنبوة وهذا خطأ عظيم، فإنه لا تتحقق رسالة فى شخص إلا وتحقق معها النبوة والولاية، فكل رسول نبى ولىّ، والنبوة تتضمن الولاية، فكل نبى ولىّ وليس العكس، فليس كل ولىّ نبياً ولا كل نبى رسولاً، ولو قدر أن الله أنبأ شخصاً بدون ولايته له ظاهراً وباطناً، فهذا التقدير ممتنع لأنه حال إنبائه إياه يمتنع أن يكون إلا وليّا له ولا تتأتى نبوة مجردة عن الولاية أبداً"[3].

---

(١) الرسائل والمسائل ٤ / ٦٩.

(٢) موقف ابن عربى من أهل الظاهر ٥٥.

(٣) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٨٧.

وعلى ذلك فمن ادعى فى ولايته أن كشفه أو إلهامه أوقفه باطناً على خلاف ما جاء به الرسول، فقد ألحد فى الحق وضل عن سواء السبيل.

ومن قال: إن له طريقا إلى الله غير طريق "محمد" ظاهراً وباطناً فهو كافر وملحد.

ومن قال: أنا أحتاج إلى الرسول فى الظاهر دون الباطن، أو فى الشريعة دون الحقيقة، فقد آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض.

ومن قال: إن حقيقته قد كشفت له خلاف ما جاء به الكتاب والسنة ظاهراً أوباطناً، فقد كفر بما جاء به الرسول[1].

وحدة الوجود فى مذهب ابن عربى:

ينتقل "ابن تيمية" إلى قضية هامة فى مذهب ابن عربى، وهى قضية وحدة الوجود، ويعتبر ابن تيمية أن هذه القضية هى محور التفكير لدى ابن عربى وخاصة فى موقفه من تأويل القرآن. وكتاب "الفصوص" ذو أهمية خاصة فى فهم مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود، وكان له أثر كبير فى علو نبرة ابن تيمية فى نقده وعنفه فى مناقشة ابن عربى ورميه له بالإلحاد والزندقة من حين لآخر، وقبل أن يقرأ ابن تيمية كتاب "الفصوص" ويقف على حقيقته، ربما كان أخف حدة وألين عريكة فى موقفه من ابن عربى، وقد نبهنا ابن تيمية إلى ذلك حيث قال: "وإنما كنت قديماً ممن يحسن الظن بابن عربى وأعظمه لما رأيت فى كتبه من الفوائد، ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ولم نطالع الفصوص ونحوه، وكنا نجتمع مع إخواننا فى الله نطلب الحق ونتبعه، ونكشف حقيقة الطريق، فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا، فلما قدم من المشرق مشايخ معتبرون وسألوا عن حقيقة الطريقة الإسلامية والدين الإسلامى وحقيقة حال هؤلاء، وجب البيان"[2].

"وابن تيمية" فى نقده لمذهب وحدة الوجود، لا يهتم بجزئيات المذهب ولا بفروعه وما ترتب عليها من تحريف لكتاب الله وانتقاص لمقام الأنبياء، وإنما يعمد

(١) المرجع السابق ٨٦.

(٢) رسالة ابن تيمية إلى الشيخ نصر المنبجى ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ١ / ١٧١.

إلى أصول المذهب فيبين تهافتها وخروجها عن المنطق العقلى السليم، وعما جاء به الدين القويم، وإذا تم له هدم الأساس الذى بنى عليه المذهب فلا عليه بعد ذلك أن يقيم "ابن عربى" مذهباً خاصاً فى التأويل، لأن فساد ذلك يعلمه كل مسلم من أول نظرة فضلاً عن أن المذهب كله لا أساس له فى عقل ولا دين.

وابن عربى قد بنى مذهبه فى وحدة الوجود على أصلين:

الأول: قوله إن المعدوم شىء ثابت فى العدم.

الثانى: أن وجود الأعيان هو نفسه وجود الرب وعينه.

أما الأصل الأول فيقول ابن تيمية: إن ابن عربى قد تلقاه عن المعتزلة، وأول من ابتدع هذه المقالة فى الإسلام "أبو عثمان الشحام" شيخ الجبائى.

وحقيقة هذا القول: أن كل معدوم يمكن وجوده، فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة فى العدم، لأنه لولا ثبوت الأعيان لما تميز المعدوم المخبر عنه من غير المعدوم المخبر عنه، ولما صح قصد ما يراد إيجاده، لأن القصد يقتضى التمييز، والتمييز لا يكون إلا فى شىء ثابت.

والمعتزلة فى قولهم هذا لا يقولون بأن وجود هذه الأعيان هو عين وجود الرب، بل يعترفون بأن الله هو خالقه وخالق وجودها، وهذا بخلاف ما ذهب إليه ابن عربى، فإنه يقول: إن هذه الأعيان وإن تميزت فى ثبوتها أزلا، إلا أنها متحدة بوجود الحق العالم بها، ووجودها عين وجوده.

وسبب الشبهة عند هؤلاء جميعاً: أنهم رأوا أن الله يعلم الأشياء أزلا قبل أن تكون، على أنها ستكون على ما هى عليه كائنة فى وجودها الخارجى، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

ورأوا أن المعدوم الذى يخلقه الله يتميز فى علمه وإرادته عن المعدوم الذى لا يخلقه، فظنوا أن ذلك التمييز فى علمه مسبب عن تميز الذوات الثابتة للمعدوم خارج علمه وليس الأمر كذلك، بل هو متميز فى علمه وكتابه فقط وليس هناك ذات ثابتة خارج علم الله أزلا، حتى يقال: بأن تميز المعدوم فى علم الله مسبب عن تميز هذه الذوات الخارجة.

والواحد منا يعلم ما كان كآدم وأخبار الأنبياء السابقين، ويعلم ما يكون كالقيامة والبعث كما يعلم المعدوم الممكن والمعدوم المستحيل، ويعلم مالم يكن لو كان كيف كان يكون.

وهذه الأمور التى نعلمها ونتصورها نفيا وإثباتاً، ليس بمجرد تصورنا لها، يكون لأعيانها ثبوت فى الخارج مستقل عن علمنا وتصورنا العقلى لها، وثبوت الشيء فى التصور والتقدير العقلى ليس ثبوتاً لعينه فى الخارج وهذا هو تقدير الله السابق لخلقه، وهذا هو القضاء الكونى لكل ما كان وما سيكون كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾. وكما أخبر ابن عمرو أن الرسول ﷺ قال: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة)[1].

ولو أراد هؤلاء بقولهم: إن المعدوم ثابت فى العلم أو متصور فى العلم لكان ذلك جائزاً ومقبولاً منهم، لكنهم يقولون: إنه فى نفسه شئ ثابت فى العدم، وهذا باطل. والذى عليه الكتاب والسنة أن المعدوم ليس شيئاً ثابتاً فى نفسه، وأن وجوده وثبوته وحصوله شئ واحد، وهو تحقق ماهيته خارجاً، وقد دل الكتاب والسنة على ذلك، قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾، ﴿أَوَلا يَذْكُرُ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾، ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾.

والواجب فى ذلك أن يكون الفرق واضحاً فى هذه المسألة بين الوجود العلمى والوجود العينى وأن يكون واضحاً أن ثبوت الأول ليس إثباتاً للثانى، فالقول بثبوت الأعيان أزلا بمجرد ثبوتها فى علم الله أمر معلوم الفساد بالعقل والسمع[2].

أمـا الأصل الثانى وهو قوله: إن وجود الأعيان عين وجود الحق، فيقول ابن تيمية:

إن هذا القول قد انفرد به ابن عربى وأتباعه عن جميع مثبتة الصانع وجميع من تقدمه من المشايخ، ثم سار على نهجه أتباعه مثل القونوى "صدر الدين" والتلمسانى "عفيف الدين" و "ابن الفارض" و "ابن سبعين"، لكن ابن عربى كان أقربهم إلى الإسلام كما يقول ابن تيمية، لإقراره الأمر والنهى والشرائع على ما هى عليه.

---

(١) رواه مسلم.

(٢) الرسائل والمسائل ٤ / ٦ ـ ١٧.

ومن فهم هذا الأصل ـ ثبوت الأعيان أزلا ـ فى مذهب ابن عربى استطاع أن يفهم جميع كلامه نظمه ونثره.

ففى "فصوص الحكم" يقول فى فص نوح: "لو أن نوحاً جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه، فدعاهم جهارا ثم دعاهم إسراراً، وأن قوم نوح لما قالوا: ﴿لاَ تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ﴾ إنما قالوا ذلك لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته، ولأنهم لو تركوه لتركوا من الحق بقدر ما تركوا منهم، لأن للحق فى كل معبود وجها يعرفه من يعرفه وينكره من ينكره، فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح فى حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم، وعلم أنهم لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان والأمر قرآن لا فرقان، ومن أقيم فى القرآن لا يفتقر إلى الفرقان فالعارف يعرف من عبد، وفى أى صورة ظهر معبوده حتى عبده، وأن النصارى إنما كفروا لأنهم خصصوا، وأن عباد الأصنام ما أخطأوا إلا من حيث اقتصارهم على عبادة بعض المظاهر، وأن موسى إنما عتب على هارون لما نهاهم عن عبادة العجل لضيقه وعدم اتساعه، وأن موسى كان أوسع فى العلم، فعلم أنهم لم يعبدوا إلا الله، وأن أعلى ما عبد الهوى وأن من اتخذ إلهه هواه فما عبد إلا الله.

ومن الواضح هنا أن ابن عربى على نقيض ما جاء به الكتاب والسنة فهو يمدح ما ذمّه الله ورسوله، ويلوم نبى الله نوحاً لأنه لم يقف على حقيقة الأمر الذى عرفه قومه، فكانت إجابتهم على ما علموا هم لا على ما دعاهم إليه نوح.

ويتتبع "ابن تيمية" جميع ما أورده ابن عربى فى الفصوص من تحريفات لكتاب الله ناقداً ومزيفاً وموضحاً أن مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود أشبه بقول النصارى فى المسيح، وإن كان ابن عربى يكفرهم فى تخصيص الاتحاد بالمسيح دون سواه، لكن النصارى كانوا أقرب إلى المعقول من ابن عربى حيث نزهوا الله عن أن يتحد بالكلب والخنزير وخصصوه بالمسيح ابن مريم[1].

---

(١) انظر فى ذلك الرسائل والمسائل ١ / ١١ – ١٨٣ ، ٤ / ٦ – ١٠٢، رسالة العبودية لابن تيمية، رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، الفرقان، بين الحق والباطل.



البـــاب الثـــالـــث

موقف ابن تيمية من الإلهيات منهج وتطبيق

الفصـل الأول: أدلته على وجود الله ومذهبه فى التوحيد.

الفصل الثانـى: منهجه فى الصفات الإلهية.

الفصل الثالث: الصفات بين الحقيقة والمجاز

تمهيد لابد منه

مفهوم العقل عند ابن تيمية

من المعلوم أن دلالة الألفاظ تنقسم إلى دلالات لغوية عامة ودلالات اصطلاحية خاصة بأهل كل فن وصناعة، فالدلالة العامة للألفاظ نبحث عنها فى معاجم اللغة حيث نجد معنى اللغوى العام لكل كلمة مستعملة وشائعة.

أما المعانى الإصطلاحية فنبحث عنها فى المؤلفات الخاصة بكل فن من فنون القول مثل الفاعل فى علم النحو يختلف عنه الفاعل فى القانون وعلم الجريمة، وليس من قصدنا فى هذا البحث أن نتعرض للمعنى اللغوى العام لكلمة "العقل" أو لبيان أصولها الاشتقاقية، وليس من قصدنا أيضاً البحث عن العلاقة بين المعنى اللغوى للكلمة والمعنى الاصطلاحى لها، لأن ذلك قد تعرضت له دراسات عديدة فى مجالات مختلفة. والذى نقصده بالدرجة الأولى هنا بيان مفهوم العقل الوظيفى عند ابن تيمية.

وإذا كان مفهوم العقل عند ابن تيمية يختلف عنه عند الفلاسفة فأى المعنيين أولى بالقبول وأيهما أولى بالرفض.

وهل إذا رفض ابن تيمية الأخذ بمفهوم العقل عند الفلاسفة فهل يعنى ذلك بالضرورة أن السلف رفضوا العقل كمصدر للمعرفة أو رفضوا الأخذ بأحكامه ..؟ إن بداية المشكلة المثارة ضد المنهج السلفى تبدأ من هذه النقطة .. التشنيع عليهم بأنهم يرفضون العقل كمصدر للمعرفة ماداموا يرفضون الأخذ بمفهوم الفلاسفة للعقل..؟

وكأن المفهوم الفلسفى للعقل هو وحده الصواب وما عداه يكون خطأ ومرفوضاً.

لقد عرّف الفلاسفة العقل بأنه جوهر قائم بنفسه. وقالوا إن هذا التعريف مبين لماهية العقل وحقيقته، وهذا التعريف يقوم عندهم على أساس مذهب الفلاسفة فى التفرقة بين الماهية والوجود. وهذه التفرقة قد ثبت بطلانها فى العديد من

الدراسات التى نهض بها علماء السلف أنفسهم[1] وبينوا أن ماهية الشىء عين وجوده وليس فى الخارج الحسى شىء يسمى ماهية الشىء وآخر يسمى عين الشىء ووجوده منفصلاً أحدهما عن الآخر، وأن هذه التفرقة إذا صحت ذهناً وعقلاً فلن تصح واقعاً ووجوداً، وأن تعريف الفلاسفة للعقل بأنه جوهر قائم بنفسه غير صحيح. ذلك أن من خصائص الجوهر القائم بنفسه أنه يفعل دائماً ولا ينفعل، فهو فعل محض، وذلك لا يتوفر فى العقل حسب تصويرهم له.

ومن الأخطاء التى تأسست على مفهوم الفلاسفة للعقل بهذا المعنى السابق أنهم قالوا بنظرية العقول العشرة ليفسروا بها خلق العالم وصدوره عن الأول، وجعلوا العقل العاشر فى هذه السلسلة هو المشرف على ماتحت فلك القمر [2] ومن المعلوم أن هذه النظرية تتعارض مع الدين وأصوله نصاً وروحاً ولذلك كان موقف السلف منها هو الرفض المطلق، ونبهوا إلى أن الأخذ بها كفر وضلال، وحذروا جمهور المسلمين منها ومن القائلين بها.

ولعل من المفيد للقارئ الكريم أن يراجع فى تحقيق موقف ابن تيمية من هذه القضية الكتاب العظيم الموسوم "الرسالة الصدفية" لابن تيمية أو كتاب بغية المرتاد فى الرد على القرامطة أهل الإلحاد، حيث فصل فيهما ابن تيمية القول فى بطلان مذهب الفلاسفة فى العقل والعقول العشرة. وبين أنها لا تصح عقلاً ولا شرعاً، وأنها مؤسسة على مفهوم فاسد فى العقل لمعنى العقل، وأن هذا المعنى مأخوذ من اصطلاح اليونان للكلمة، ولا ينبغى أن يتحكم به قائله فى أهل الصناعات الأخرى ولا فى لغات أهل الأرض، ولا يجوز أن يجعله بديلاً عن المعنى اللغوى العام للكلمة فى لغتنا العربية أو المعنى العام لها عند الإطلاق، وهذا المعنى اليونانى قد يوافق مذاهب اليونان ولغتهم لأنهم ليسوا أهل دين ولا كتاب منزل، فمن أخذه عنهم

---

(١) راجع فى ذلك: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ١/٧ - ١٠٠، ورسالة بغية المرتاد فى الرد على القرامطة أهل الإلحاد ضمن الفتاوى الكبرى، ط. القاهرة. جـ٥.

(٢) راجع فى ذلك: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات لابن سينا، ص ٨٩ وبعدها، الإشارات ٣/٥٨، النجاة ص ٣٧ وراجع مناقشة السلف لهذه النظرية فى: درء التعارض ١/٧٤ وبعدها، نقض المنطق ١٢٥.

وجعله مذهباً له لا يجوز أن يلزم الغير به، ولا أن يجعل المخالف له مخطئاً، لأن هذه المعانى اصطلاحية خاصة بأهلها فلا نحكم بالخطأ على مخالفهم ولا نلزم الغير بالأخذ به.

ولقد اعتبر ابن تيمية أن العقل غَريزة فطرية فى الإنسان يستطيع بها أن يميز بين الحق والباطل فى المعتقدات، والصواب والخطأ فى الأقوال والأفعال، وأخذ بهذا المعنى الإمام أحمد بن حنبل والحارس المحاسبى وابن تيمية وابن القيم وجمهور السلف على ذلك، ورفضوا تماماً الأخذ بمفهوم الفلاسفة للعقل وعارضوه وبينوا ما فيه من قصور وما يترتب على الأخذ به من فساد فى الدين والعقل معاً. ولقد ظن البعض ــ خطأ ــ أن السلف حين رفضوا المفهوم اليونانى للعقل قد رفضوا العقل وأحكامه. ولعل السبب فى ذلك أن نبرة التقديس للفلسفة اليونانية كانت قوية وعالية فى عصورهم واعتبرها البعض منزهة عن الخطأ وأن كل ما خالفها من النصوص الشرعية ينبغى أن يؤول لصالحها ليكون موافقاً لها ــ وتلك مشكلة كبرى عاشها السلف دفاعاً عن قداسة النص القرآنى فى مواجهة تقديس البعض للفلسفة اليونانية، وتنزيهها عن الخطأ.

ولقد استغل المخالفون للسلف هذه القضية، وأشاعوا أن السلف أعداء للعقل ورافضون لأحكامه ويحاربون من يأخذ به، ولم يستطع هؤلاء المخالفون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث. ويفرقوا بين الموقفين:

الموقف الأول: أن السلف يرفضون مذهب الفلاسفة فى العقل، وأن معنى العقل عند الفلاسفة معنى اصطلاحى خاص بهم وحدهم، وليس هو بديلاً عن المعنى اللغوى العام ولا هو ملزم لغير الفلاسفة أن يأخذوا به، ولا هو بديل عن معنى الكلمة فى لغة العرب التى نزل بها القرآن.

الموقف الثانى: أن رفض السلف لمفهوم العقل عند الفلاسفة لا يعنى أبداً أنهم يرفضون العقل أو يردون أحكامه.

وتحرى الحق فى مثل هذه المسائل الدقيقة ليس فى طبائع الكثيرين من الناس خاصة إذا كانوا أصحاب هوى. كأن ينتصرون لمذهب معين أو يشنعون على آخرين بما ليس فيهم لإظهارهم أمام الناس فى مظهر سيء .. وهذا كثير وواقع فى كل

عصر، خاصة وأن أهل الحق فى كل عصر قلة، وأدوات التشنيع ووسائل الإعلام متوفرة مع الخصوم مما أظهر المنهج السلفى بمظهر المضاد للعقل الرافض له.

ولقد كان السلف فى حقيقة موقفهم من العقل وأحكامه أكثر فطنة وذكاء وأكثر احتراماً للعقل حين رفضوا مذهب الفلاسفة فى ذلك.

فالسلف يرون أن العقل ليس أداة ولا حالاً فى أداة، فهو ليس كحاسة السمع الحالة بالأذن، أو حاسة البصر الحالة فى العين. وبالتالى هو ليس جوهراً قائماً بنفسه كما يقول الفلاسفة.

والإمام أحمد حين عرف العقل بأنه غريزة ندرك بها الأشياء ونستنبط بها الأحكام فإن هذا التعريف من وجهة نظرنا يحتاج إلى توضيح، ذلك أن كلمة غريزة كلمة مجملة، وربما اشتبهت بالغرائز الدنيا فى الإنسان وإن كان هذا المعنى ليس مقصوداً للإمام أحمد.

والذى يستقرئ تراث السلف فى هذه المسألة يجد أن معنى العقل عندهم أقرب إلى أن يكون "وظيفة إدراكية يتعاون فى أدائها جميع ملكات الإنسان المعرفية" ماعرفناه منها ومالم نعرفه[1].

هو وظيفة يرتبط وجودها فى الإنسان بوجود أدواتها الظاهرة والباطنة، وبمقدار ما تكتسبه هذه الأدوات من الخبرة الزمنية ويحصل لها من النضج يكون مقدار العقل للأشياء أتم وأكمل وتعقلها أكثر نضجاً وأقرب إلى الصواب.

ومفهوم العقل هنا يساوى تماماً فى الاشتقاق اللغوى المعنى المصدرى لقولنا: فهمت المسألة فهماً، وضربت الولد ضرباً، فتقول عقلت المسألة عقلاً وتعقلت الأمر تعقلاً، وعملية العقل للمسألة والتعقل للأمر ليس لها مكان فى الجسم فتحل به، وليس لها أداة معينة فى الجسم فتقوم بها كما يقوم البصر بحاسة العين ويقوم السمع بحاسة الأذن، وإنما هى وظيفة جامعة لكل وظائف الحواس وهى التى تجرد هذه الحواس عن لواحقها الحسية، فالعين تدرك الأسود والأبيض والعقل هو الذى يدرك معنى البياض والسواد والذوق يدرك الحلو والمر والعقل هو الذى يدرك معنى المرارة والحلاوة.

---

(١) راجع: كتابنا تأملات حول منهج القرآن فى تأسيس اليقين، ط. القاهرة، ١٩٨٥م.

والقرآن الكريم حين ذكر الحواس المعرفية وقرن كل حاسة بوظيفتها. قال تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٩٥) وأحياناً يذكر الحاسة مقرونة بوظيفتها على سبيل النفى كما فى قوله تعالى: ﴿ أم لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (الأعراف ١٧٩) وأحياناً يذكر حاستى السمع والبصر ويردفهما بكلمة الفؤاد، قال تعالى: ﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا﴾ (الإسراء: ٣٦) ﴿جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ﴾.

والتعقيب بكلمة الفؤاد بعد حاستى السمع والبصر يتضمن التنبيه إلى ما غاب عنا من وسائل الإدراك الباطنة، ومن أهمها وظيفة القلب، فالقرآن الكريم يصف القلب فى العديد من الآيات بالفقه أو التعقل نفياً أو إثباتاً.

وأحياناً يجعل وظيفة القلب أهم وأسمى من وظيفة الحواس الظاهرة. قال تعالى: ﴿ فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾(الحج: ٤٦).

وأحياناً يلفت القرآن نظرنا إلى أن وظيفة الحواس وسيلة مقصودة إلى تحقيق غاية أسمى من مجرد الإدراك الحسى للأشياء، وإذا لم تتحقق هذه الغاية كانت الوظيفة الحسية للأداة فى حكم العدم. قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (الأعراف: ١٧٩) وقال سبحانه: ﴿ وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لا يُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف ١٩٨).

فالوظيفة الحسية لهذه الأدوات موجودة ومتحققة، لكن الغاية والهدف من الوظيفة الحسية مفقود، وهى عملية التعقل لما يرى وما يسمع. فصارت الحاسة فى حكم المفقودة تماماً لغياب الهدف وفوات الغاية، فهذا كله وغيره كثير ينبهنا إلى أن منطق السلف فى مفهوم العقل يختلف تماماً عن مفهوم الفلاسفة. يقول ابن تيمية: والعقل فى كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين هو أمر يقوم بالعاقل سواء سمى عرضاً أو صفة. فليس هو عينا قائمة بنفسها سواء سمى جوهراً أو جسماً وإنما يوجد التعبير بالعقل عن الذات العاقلة. فهو صفة تقوم بالعاقل، وإذا قيل فلان العاقل أو صاحب عقل فإنما يراد به امتلاكه العلوم أوالخبرة

التى يميز بها بين الصواب والخطأ فى الأقوال والحق والباطل فى الاعتقاد وهذا ما قصد إليه الإمام أحمد فى تعبيره عن العقل بالغريزة الثابتة فى الإنسان. فكما أن فى العين قوة بها يتحقق الإبصار وفى اللسان قوة بها يتذوق الإنسان، فكذلك الإنسان يمتلك هذه الغريزة التى يتحقق بها العقل والفهم والتدبر، وهى ليست جوهراً ولا حالة بعضو معين فى الجسم ولكن يتعاون فى أدائها جميع الملكات المعرفية فى الإنسان الظاهر منها والباطن(١).

وقد يطلق العقل ويراد به العلوم التى حصلناها بهذه الغريزة. وبهذا المعنى فإنه يكون معناه صفة العلم المتحصلة والقائمة بالذات العالمة؛ ويميل شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن العقل كوظيفة يتعلق بالقلب، كما قال تعالى: ﴿**أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها**﴾ (الحج: ٤٦) وقيل لابن عباس: بماذا نلت العلم؟ قال: "بلسان سئول وقلب عقول".

وليس المقصود بالقلب هنا العضو المادى فى الإنسان ولكن المراد منه الوظيفة الإدراكية لهذا العضو. كما قال تعالى: ﴿ **فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ (الحج: ٤٦).

ومن المهم أن ننبه هنا إلى أن العمل يدخل فى مفهوم العقل عند السلف. ذلك أن كل عمل تسبقه إرادة، وأصل الإرادة ومحلها فى القلب، والإنسان لا يكون مريداً إلا بعد تصور المراد وتعقله وتحديد مقصوده منه. فلابد أن يكون القلب متصوراً للشيء المراد قبل تحققه واقعاً، يقول ابن تيمية: "وإذ قد خلق الله القلب لأن يعلم به فتوجهه نحو الأشياء ابتغاء العلم بها هو الفكر والنظر، كما أن إقبال الأذن على الكلام ابتغاء سمعه هو الإصغاء وانصراف الطرف إلى الأشياء ابتغاء رؤيتها هو النظر. فالفكر للقلب كالإصغاء للأذن، والبصر للعين. وإذا علم ما نظر فيه فذاك مطلوبه .. وكم من ناظر مفكر لم يحصل العلم ولم ينله، وعكسه كم من أوتى علماً بشيء لم ينظر فيه ولم تسبق إليه منه سابقة تفكير فيه(٢) .. وذلك كله لا لأن القلب بنفسه يعقل العلم وإنما الأمر موقوف على شرائط واستعدادات قد تكون

---

(١) راجع فى ذلك كتابنا: منهج السلف بين العقل والتقليد الفصل الخاص بمفهوم العقل.

(٢) السابق: ٣٠٩.

فعلاً للإنسان ومطلوباً له، وقد تكون فضلاً من الله فيكون موهوباً منه. فصلاح القلب وحقه الذى خلق من أجله هو أن يقبل الأشياء، لا أقول يعلمها فقط، فقد يعلم الشيء من لا يكون عاقلاً له بل غافلاً عنه، والذى يعقل الشيء هو الذى يقيده ويضبطه ويعيه ويثبته فى قلبه فيكون فى وقت الحاجة إليه غنياً به فيطابق عمله قوله وباطنه ظاهره، وذلك هو الذى أوتى الحكمة. وهذا هو مجال تفاوت الناس علماً وعملاً، فمن رأى الأشياء أو استمع إلى الأقوال بغير قلب واع لما يرى أو يسمع لم يستفد شيئاً مما رأى أو سمع، فصار مدار الأمر كله على القلب.

وقد أكد القرآن هذه القضية فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (سورة ق: ٣٧).

ويؤكد ابن تيمية على أن القلب لا يقبل من الأمور إلا ما كان صواباً ولا يقبل من الاعتقاد إلا ما كان حقاً. وهذه سنة الله فى خلقه للقلب، فإذا لم يوضع فيه الاعتقاد الحق فإنه لا يقبل غيره ولا يطمئن إليه، ولا يزال القلب يتقلب فى أودية الأفكار بين الحق منها والباطل، لأنه لا يترك خالياً فارغاً أبداً، بل لابد له من الاشتغال بالفكر والنظر، ولا تتكشف للإنسان هذه الأحوال إلا بعد رجوعه إلى الحق والصواب فى القول والاعتقاد، فيتبين له حينئذ أن القلب كان هائماً فى أودية الفكر بلا حاصل. ولو ترك القلب وحاله التى فطر عليها لم يقبل من الاعتقاد إلا ماهو حق، ولا من الأقوال إلا ما هو صواب وتلك فطرة الله فى خلقه للقلب.

هذا هو مفهوم العقل عند ابن تيمية هو عملية وظيفية يقوم بها الإنسان، وتتعاون فى أدائها كل الملكات المعرفية فى الإنسان الظاهر منها والباطن. ما علمناه منها ومالم نعلمه.

فهو لا يرفض العقل إذن، ولكنه يرفض مذهب الفلاسفة فى العقل.

وهو لا يرفض أحكام العقل ولا يقلل من شأنه فى تحصيل العلوم واكتساب المعارف.

إذ كيف يرفض العقل وأحكامه والإسلام فى مبادئه وأصوله وشريعته مؤسس على خطاب العقل. فالقرآن نزل ليخاطب العقلاء، وليتدبره العقلاء،

وليستنبط أحكامه العقلاء. ومن فقد العقل فقد فقد أهلية الخطاب القرآنى، وليس له فى خطاب الشرع ما يذم عليه ولا ما يمدح من أجله. بل ليس للمرء من عباداته فى الإسلام إلا ما عقل منها. وشرائع الإسلام كلها لم يكلف بها إلا العقلاء، فكيف يشنع على منهج السلف بهذه الفرية الظالمة. التى تدل على جهل صاحبها بمذهب السلف وبمنهجهم العقلانى المنضبط.

ولعل السبب فى ذلك أنه كلما تقادم العهد بزمن النبوة وجيل الصحابة والتابعين، وقل العلم بالآثار النبوية وانطمست معالم المنهج، وقل الملتزمون به وكثر المخالفون والمشنعون عليه ممن لهم زلفى عند أهل الرياسات وأصحاب النفوذ من الملتفين حولهم من الذين يجيدون الالتفاف حول جميع الموائد فى كل عصر فتكثر الأحاديث وتتسلط أجهزة الإعلام بالدعاية الموجهة ضد الخصوم من السلف، وقد يجعلون منهم دعاة الرجعية والتخلف، وما أكثر ما قيل عن المنهج السلفى فى هذا الصدد.

ومن المفيد هنا ألا نعفى أتباع المنهج السلفى من مسئوليتهم عن ذلك، لأسباب كثيرة لا داعى للتفصيل فيها الآن، ولكن هذه حقيقة ينبغى أن تعرف. فلقد أساء أدعياء المذهب إلى السلفية أكثر مما أحسنوا، أحياناً عن جهل بالمنهج وأصوله وقضاياه، وأحياناً بسلوكهم الشخصى الذى يدعو إلى التنفير والترهيب أكثر مما يدعو إلى التقريب والترغيب، وعلى رأس هذه الأسباب استفراغ وقتهم وجهدهم فى الخلاف حول شكليات وفروع وإهمالهم لأساسيات وأصول، وهذا مما يدمى القلوب ويحزن النفوس معاً أن يجد المخالفون عند اتباعه الأسباب والمبررات للتشنيع على سلف الأمة والافتراء عليهم بما لم يقولوه ولم يدر بخلدهم يوماً ما.

إن الشبه كبير بين أدعياء السلفية من المغالين فى عصرنا هذا وبين كثيرين من أهل البدع فيما مضى، الذين كانت تنقصهم فقه الأولويات وغاب عنهم فقه الواقع وفاتهم فقه النص. ثم ينصبون أنفسهم دعاة إلى الإسلام بما معهم من بضاعة مزجاة فاسدها أكثر من صحيحها، ومكذوبها أكثر من صادقها، إنهم يبدأون بآرائهم وأفكارهم وما يفهمونه من النصوص المبتورة عن سياقها وواقعها فى معظم

الأحيان، ويجعلون فهومهم من النص أصلاً يجب اتباعه، ويعتبرون ماعداهم مخالفين لهم وأحياناً يسمونهم أسماء غير شرعية.

إن هذا النفر وإن كان يحدوه عاطفة دينية جياشة إلا أن تقصيرهم في تحصيل العلم في المسألة المعينة التي يختلفون حولها مع غيرهم قد أساء أكثر مما رغّب، ويجب على الشباب المهتم بهذه القضية أن يسلح نفسه بالعلم النافع وأن يتعلم أدب الحوار والخلاف فهذا من أهم ما يلزمه، والمنهج الذي يدعى الانتماء إليه ويدعو له كان ذلك من أصوله ومبادئه، وما أكثر ما يصيب المجتمعات الإسلامية من إفساد أنصاف العلماء والأدعياء.

الفصل الأول

منهجه فى الإلهيات

أولاً ـ أدلته على وجود الله:

بعد أن تكلمنا عن موقف "ابن تيمية" من التأويل، وعن موقفه من الفرق المختلفة وتكلمنا عن نقده لجميع الفرق التى تأولت فى كتاب الله كان لابد من بيان منهجه هو فى الإلهيات، وإذا كان قد وجه نقده الشديد إلى مناهج المتكلمين والفلاسفة فى الأمور الإلهية فما المنهج الذى سلكه فى ذلك؟

لقد وجد "ابن تيمية" فى القرآن الكريم ومنهجه فى الإلهيات ما أغناه عن أدلة المتكلمين ومناهجهم، ووجد فى أدلته من البراهين العقلية الصريحة ما يناسب جميع الناس، وفى نفس الوقت وجدها أكثر دلالة على مطلوب الشرع من أدلة المتكلمين والفلاسفة التى لا تدل على مطلوب الشرع بقدر ما تدل على مطلوبهم، وأول ما تعرض له فى ذلك أدلته على وجود الله.

وفى استدلال "ابن تيمية" على وجود الله نجده يسلك اتجاهين كلاهما يمكن الاستدلال به على وجود الصانع.

الاتجاه الأول: يمكن تسميته بالاتجاه الداخلى وهى لجوؤه إلى الفطرة السليمة التى هى مضطرة بطبعها إلى الإقرار بوجود الرب الخالق، وذلك لما تحتاج إلى النفوس من لجوئها إلى قوة عليا تستنقذ بها عند حلول المصائب أيا كانت هذه النفوس، مؤمنة أو كافرة، فإن النفس البشرية مضطرة عند حلول المصائب بها إلى الركون إلى تلك القوة العليا التى تتوجه إليها بالدعاء والاستغاثة بكشف الضر، ولقد لفت القرآن الكريم أنظارنا إلى هذا الاعتراف الفطرى حيث قال فى صيغة الاستفهام التقريرى: (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إذا دعاهُ وَيَكْشِفُ السُّوء؟)[1].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٤/١٤ ، ١٦/١٦٥ وانظر أيضاً: العقل والنقل ٤ ــ ٩٦/١٠٤، ١١١ - ١٢٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

والنفوس بطبعها أسبق إلى الاعتراف بالرب الخالق من الاعتراف بالإله المعبود الذى تتوجه إليه بالعبادة دون غيره.

وهذه المعرفة الفطرية طبيعة مركوزة فى كل نفس مؤمنة أو كافرة والنفوس تحسها بطبعها وتشعر بها وإن غابت عنها فى بعض الأحيان لسبب طارئ، فسرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى اللجوء إليها عند الشدائد، ولو لم تكن النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطلعت إليها بل لم تكن مطلوبة لها.

وهذه الفطرة هى التى أخبر بها الرسول بقوله: (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) ويقدم ابن تيمية أدلته الكثيرة على صدق دلالة الفطرة على خالقها، كما أخبر بذلك الرسول، ويبين ذلك من وجوه كثيرة:

الأول: أن الإنسان قد يجد نفسه فى بعض الأحيان يحصل لديه كثير من المعتقدات والإرادات التى منها الحق والباطل والضار والنافع، وفى مجال ترجيح رأى أو معتقد على آخر نجده مدفوعاً بفطرته إلى ترجيح ما فيه منفعته ودفع ما فيه مضرته، فيرجح الصدق على الكذب والحق على الباطل، كما يميل بطبعه إلى طلب الأكل عند الجوع والماء عند العطش.

وفى هذا دليل كاف على أن فى فطرة كل إنسان قوة تقتضى اعتقاد الحق وإرادة النافع، ومن هنا كانت كل نفس مفطورة على الاعتراف بالصانع والإقرار به استجابه لما هى مركوزة عليه من طلب كل ما هو حق والاعتراف به[(١)].

الثانى: قد يطرأ على بعض الناس ما يفسد فطرتهم فتحتاج فى ذلك إلى ما ينير لها السبيل ويوضح لها الطريق كالتعليم مثلاً، ولذلك بعث الله الرسل وأنزل الكتب ليكمل بها الفطرة ويذكرها إذا فسدت بما هى مركوزة عليه من طلب الحق، والطفل حين ولادته لا يكون لديه تعقل لمثل هذه الأمور لأن الله يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ ولكنه يولد وفى فطرته قوة تقتضى ذلك الحق وتطلبه وتزداد هذه القوة الفطرية لدى الطفل بحسب ما يستطيع تحصيله من العلوم النافعة، وكلما ازداد الطفل علما وإرادة ازداد معرفة بخالقه ومحبة له.

---

(١) العقل والنقل ٨٣/٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

وهذا دليل على أن النفوس مفطورة على الاعتراف بربها[1].

الثالث: لاشك أن النفوس يحصل لها من العلوم بحسب ما تكتسبه من ذلك وإذا لم يكن في كل نفس قوة تقتضى معرفة هذه العلوم لما استطاعت أن تعلم شيئاً منها، ولعل أكبر دليل على ذلك أننا لو قمنا بمحاولة لتعليم الحيوانات لما حصل لها من العلوم ما يحصل لبنى آدم، مع أن السبب فى الموضعين واحد.

وفى هذا دليل واضح على أن فى النفوس قوة تقتضى طلب الحق وترجيحه على غيره، ومن هنا نستطيع أن نفهم السر فى أن أسلوب القرآن فى الاستدلال على وجود الله جاء فى صورة التذكير والتنبيه وفى كل هذا دليل على أن الفطرة السليمة كافية فى وجوب الإقرار بالصانع[2].

الرابع: إذا لم تكن الفطرة كافية فى ذلك وكان لابد من معلم ومرشد من خارج ذاتها فإننا نجد فى كل نفس ما يدفعها إلى قبول الحق من هذا المعلم ورفض الباطل مما يعرض لها من خارج ذاتها.

وفى هذا دليل على أن فطرة كل إنسان مركوزة على الاعتراف بالحق[3].

الخامس: أن كل نفس إذا لم يعرض لها مصلح ولا مفسد من خارج ذاتها فإننا نجدها تطلب ما ينفعها وتحاول أن تدفع عنها ما يضرها والدليل على ذلك أننا نجد الطفل مدفوعاً إلى لبن أمه بفطرته مالم يحصل له مرض يمنعه من ذلك، ومعنى هذا أن حب الإنسان لما ينفعه مركوز فيه، ولاشك أن حب العبد لربه مفطور فى نفسه أعظم مما فطر فيه من حبه للبن أمه.

وفى هذا دليل على أن النفس مركوزة على طلب الحق النافع[4].

---

(١) نفس المصدر: ٨٤.

(٢) نفس المصدر.

(٣) العقل والنقل ٨٣/٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

(٤) نفس المصدر: ٨٥.

السادس: أنه لا يمكن للنفس أن تكون خالية من الشعور بخالقها وعن الإحساس بوجوده، وذلك لأن كل نفس لابد أن تكون مريدة وشاعرة ومادامت النفوس لا تكون إلا مريدة فلابد لها من مراد تحسه وتطلبه وتحاول الوقوف عليه، وكل نفس لها مرادات كثيرة ومتنوعة غير أنها على كثرتها وتنوعها لابد أن تنتهى إلى مراد واحد تكون إرادتها له لذاته لا لغيره، وهذا لا يكون إلا الله، فهو الذى تريده القلوب لذاته وتطلبه النفوس يقول ابن تيمية: "وبذلك يعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، وأن كل مولود ولد على محبة الله ومعرفته وهو المطلوب"(١).

ويربط "ابن تيمية" فى تناسق عجيب بين هذه المعرفة الفطرية وبين الميثاق الذى أخذه الله على عباده أزلا حين قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (٢).

فالله قد أشهد المرء على نفسه أزلا بهذه المعرفة الفطرية، ولاشك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الإقرار، لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقر به.

وقول الخليقة: (بلى شهدنا) هو إقرارهم بربوبيته وأنه خالقهم فهم حين خلقوا على الفطرة خلقوا مقرين بالخالق معترفين بوجوده شاهدين على أنفسهم بذلك، وهذا الإقرار هو حجة الله على الخليقة يوم القيامة، فهو يذكر لهم أخذه الميثاق عليهم، وإشهادهم على أنفسهم وإقرارهم على أنفسهم بهذه المعرفة لا يمكن جحده، ولهذا قال سبحانه مذكراً لهم بذلك الإقرار: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ أى كراهة أن تحتجوا يوم القيامة بغفلتكم عن ذلك الإقرار، لأن هذا لم يغفل عنه بشر بل هو من الأمور الضرورية التى لم تخل منها نفس فطرها الله، بخلاف غيرها من العلوم الضرورية التى قد يغفل الإنسان عنها أحياناً كالحساب والرياضة، فإنها لو تصورت لوجدها الإنسان ضرورية ولكن قد يغفل عنها فى

---

(١) العقل والنقل: ٨٦/٤.

(٢) سورة الأعراف ـ الآية ١٧٢ ، ١٧٣.

كثير من الأحيان لشبهة قد تطرأ على عقله أو لبس فى الدليل، بخلاف الاعتراف الفطرى بربوبية الخالق. فإنه علم ضرورى لازم لكل نفس.

ولهذا كان أسلوب القرآن فى آيات المعرفة الفطرية على سبيل التذكير والتذكر ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ ، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى﴾ ، ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ ، ﴿إِنَّ هَـٰذِهِ تَذْكِرَةٌ﴾ ، ﴿فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ .

فالقرآن فى جميع هذه الآيات وغيرها كثير يذكر الإنسان بأمور ضرورية فطرية قد ينساها المرء لعارض طارئ، أو لشبهة فاسدة، أو لطريان ما يفسد فطرته التى خلق عليها، كما قال ـ عليه السلام ـ فيما يرويه عن ربه: (خلقت عبادى حنفاء، فاجتالتهم الشياطين).

وكل ما فى القرآن من ذلك إنما هو تذكير للإنسان بفطرته الأولى ومحاولة للعود به إلى حالته الصحيحة قبل طريان الشبهات عليه، وآية الميثاق قد ذكرت حجتين قد يحتج بأحدهما من فسدت فطرته، وهذا الإقرار الفطرى يدفع كلا منهما.

الحجة الأولى: احتجاجهم بالغفلة عن هذا الإقرار: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَافِلِينَ﴾ والآية بينت أن إقرارهم بربوبيته أزلا حجة عليهم فى ذلك، وهذا يتضمن حجة الله فى إبطال التعطيل، تعطيل الخالق عن خلقه والرب عن ربوبيته.

الحجة الثانية: احتجاجهم بشرك آبائهم ومتابعتهم فى ذلك بقولهم: ﴿إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ فالمشركون هم آباؤنا فكيف تعاقبنا بفعلهم؟

وذلك أن العادة جرت على أن الرجل يحذو حذو أبيه فى الصناعات والحرف فلو لم تكن نفوس هؤلاء مجبولة على الإقرار بالصانع لكانت متابعة الأبناء لآبائهم فى شركهم نوع عذر، لأن هذا هو مقتضى العادة والطبيعة، والأمر فى ذلك كما قال عليه السلام: (كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أويمجسانه).

فالفطرة السليمة هى التى تبين لمن يحتج بما سبق من العادة والمتابعة للآباء خطأ هذا الاعتقاد وبطلان الاحتجاج به.

وهذه الفطرة سابقة على جميع ألوان التربية التى يتلقاها المرء عن بيئته فى شتى المجتمعات "وهذا يقتضى بالطبع أن العقل الذى يعرفون به التوحيد حجة مع كل أحد فى بطلان ألوان الشرك، ولا يحتاج الأمر فى ذلك إلى واسطة".

ولو لم يكن فى الفطرة أساس يعتمد عليه فى الأدلة العقلية التى يعلم بها إثبات الصانع لم يكن فى مجرد الرسالة حجة عليهم، لأن الرسالة جاءت للتذكير بالربوبية، والدعوة إلى توحيد الألوهية، وهذا من أقوى حجج الله على عباده يوم القيامة.

والشرك الذى وقع فى جميع الأمم يناقض تماماً الإقرار بالربوبية كما سجل "القرآن" ذلك فى كثير من آياته التى تتحدث عن المشركين: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (1)، ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (2). كما سجل القرآن اعترافهم بذلك فى أسلوب الاستفهام التقريرى الذى يتضمن وقوع المستفهم عنه سابقا كما فى قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ؟﴾ ﴿أَمَّنْ جَعَلَ الأَرْضَ قَرَارًا . وَجَعَلَ خِلالَهَا أَنْهَارًا . وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ . وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا . أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ﴾ ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الأَرْضِ . أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ﴾ ، ﴿أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ﴾ ، ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ . وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ . أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ﴾(3).

وفى مقام الإجابة عن كل هذه التساؤلات المعجزة نجد أن القرآن يجيب على نفسه فى أسلوب التحدى والإعجاز: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ .

فجميع هذه الآيات تضع الإنسان مباشرة أمام هذه التساؤلات التى لا مناص له إزاءها من الإقرار والتسليم بمقصودها وهو الاعتراف بالخالق.

(١) سورة لقمان من الآية: ٢٥.

(٢) سورة الزخرف من الآية: ٨٧.

(٣) سورة النمل من الآية: ٦٠ وما بعدها.

وهى أدلة سمعية وفى نفس الوقت عقلية وشعورية ونفسانية، لايسع العقل السليم إلا أن يسلم بها، ولا الإحساس إلا بالشعور بمضمونها ولا النفس إلا الرضى والتسليم بها.

ثم إن القضايا التى تطرحها هذه الآيات أمام الإنسان هى قضايا عقلية لابد أن يطرحها كل إنسان على نفسه من حين لآخر، كما أنه لابد له من الإجابة عليه بصورة أو بأخرى، وفى معرض إجابته على كل هذه التساؤلات يجد نفسه مضطرا إلى الاعتراف بوجود الله، ومن هنا فلا يجد ابن تيمية فى استدلاله على وجود الخالق ضرورة إلى اللجوء إلى أدلة المتكلمين والفلاسفة ما دامت فطرة الإنسان ووجوده كافيين فى ذلك: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ .

الاتجاه الثانى: ويمكن أن نسميه بالاتجاه الخارجى وهو التأمل فى الآفاق أعنى بذلك الاستدلال على وجود الله من خارج نفس الإنسان، ويلجأ "ابن تيمية" فى ذلك إلى هذا الكون الفسيح، وما فيه من الآيات الظاهرة فى دلالتها على وجود الله. والاستدلال بالآيات أدل على المقصود من الاستدلال بالأقيسة والبراهين، ولهذا كانت أدلة القرآن كلها تتجه إلى الاستدلال بآياته على وجوده.

ويقسم "ابن تيمية" هذه الأدلة إلى نوعين: أقيسة، وآيات:

فالأقيسة لا تدل إلا على معنى كلى غير متعين، فإذا قيل: هذا محدث، وكل محدث فلابد له من محدث، أو كل ممكن فلابد له من واجب، فإن النتيجة التى تؤدى إليها مقدمات هذا القياس هو إثبات واجب قديم، لكنها لا تدل على عينه وهذا التصور العقلى لا يمنع من وقوع الشركة فيه، بل مازال الأمر فى معرفته يحتاج إلى دليل آخر لا يمكن معرفته عن هذا الطريق.

وهنا فلابد من اللجوء إلى دليل الآيات التى أودعها الله هذا الكون وأخذ يذكر الإنسان بها من حين لآخر، فهى التى تدل على عينه.

ويربط "ابن تيمية" بين الاتجاهين السائدين فى مذهبه برباط عجيب حين يجعل الاتجاه الثانى "الخارجى" محتاجاً فى صحته إلى الاتجاه الأول "الداخلى".

وذلك لأن الاستدلال بالآيات مشروط بالمعرفة السابقة، والإقرار السابق بربوبية الخالق، لأنه لو لم تعرف عينه لما عرف أن هذه الآية تستلزم هذا الصانع.

وهنا نجد أن المعرفة الفطرية السابقة شرط فى صحة الاستدلال بالآيات وأنها هى التى تهدى المستدل على ذات الخالق بحيث يميز بينه وبين غيره.

يقول ابن تيمية: "وهذا شأن الحق الذى يطلب معرفته بالدليل، فلابد أن يكون مشعوراً به فى النفس، حتى يطلب الدليل عليه أو على بعض أحواله، وأما ما لا تشعر به النفس أصلاً فليس مطلوباً لها البتة [(١)].

وفى معرض الاستدلال بالآيات على وجود الله نجد القرآن يضع أمام الإنسان أكثر هذه الآيات دلالة وأظهرها وضوحاً فى الاستدلال، وهى آية الخلق من العدم. وأول سورة نزلت من القرآن ذكرت نعمة الخلق قالت: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ . خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ فذكرت الخلق مطلقا ومقيدا لتذكر الإنسان فى جميع أحواله أن هذا الخلق لابد له من خالق، ثم ذكرت خلق الإنسان من علقة ليكون الإنسان نفسه هو الدليل الذى يستدل به على خالقه وفى نفس الوقت هو المستدل، وهذا أيضاً دليل فطرى يعلمه كل إنسان من نفسه ويذكره كلما يذكر بنى جنسه[(٢)]، ولأن آية الخلق أقوى أنواع الآيات دلالة على الخالق كان القرآن فى كثير من آياته يضع أمام العقل الإنسانى هذه التساؤلات فى صورة الاستفهام التقريرى:

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾

﴿أَوَلا يَذْكُرُ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾

﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾

فآية الخلق فطرية وظاهرة للعقول يمكن أن يستدل بها على الخالق، وهى فى نفسها من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى دليل.

---

(١) العقل والنقل: ٤ - ٨٦.

(٢) مجموع الفتاوى ١٦ - ١٦٢.

ويرى "ابن تيمية" أن آية الخلق وحدها كافيــة فـي الاستدلال علـى وجـود اللـه وليست هناك حاجة إلى القول بأن الخلـق أو الحدوث لا يعرف إلا بالاستدلال علـى حدوث الأعراض أولاً، ثم ملازمتها للجواهر، ثانياً ثم القول بأن الجواهر لمَّا لازمـت الأعراض وهى حادثة كانت حادثة أيضاً، كما هو مسلك المتكلمين، فإنهم لجـأوا إلـى طريقـة الأعـراض وملازمتهـا للجواهر والـتزموا فـي ذلـك مقدمـات طويلـة ومعقـدة أوقعتهم فى الاضطراب والحيرة. وآية الخلـق أو الأحداث أو الاختراع كمـا أسـماها "ابن رشد" صفة بينة بنفسها بحيث يستدل بها على غيره، ولا يستدل بغيرها عليه.

فأيهمـا أظهـر للعقـول؟ حـدوث الشـيء بعد أن لـم يكـن؟ أو القـول بحـدوث الأعراض وملازمتها للجواهر؟

وأيهما أوضح للعقل: الاستدلال بالخلق على الخالق؟ أو اللجـوء إلـى طريقـة المتكلمين فى ذلك؟.

ولقد سبق "ابن رشد"[1] إلى القول بدليل الاختراع والعناية الإلهية على وجود الله غير أنه لم يشر إلى الأساس الفطرى المركوز فى النفوس، والذى بـه تستطيع النفس أن تستدل بهذه الآية المعينة على هذا الخالق المعين، وهذا الشـعور الفطـرى ضرورى فى الاستدلال بالاختراع أو بالخلق على الخالق.

كما أن دليل العناية عنده يرجع إلى دليل الاختراع أو الخلق لأن كل ما كـان فيه عناية إلهية يكون الاستدلال بكونه مخلوقاً أسبق فى دلالته على الخـالق وأقـرب إلى الفطرة من كونه مشتملا على العناية الإلهية.

لهذا كانت أدلة "ابن تيمية" على وجـود اللـه تمتـاز بوضوحهـا وبداهتهـا فـى نفسها، ومن ذلك فهى أدلة عقلية برهانية لا يمكن معارضتها بدليـل عقلـى برهـانى قاطع، وهى أكثر ملاءمة للنفوس ولجميع الناس عامتهم وخاصتهم.

---

(١) انظر مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد.

ثانياً ـ مذهبه فى التوحيد:

يرى عامة المتكلمين: أن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أنواع فيقولون:

١ ـ هو سبحانه واحد فى ذاته لا قسيم له.

٢ ـ واحد فى صفاته لا شبيه له.

٣ ـ واحد فى أفعاله لا شريك له.

وأشهر هذه الأنواع الثلاثة هو النوع الأخير المسمى عندهم "توحيد الأفعال" بمعنى أن خالق العالم واحد، ويحتجون على ذلك بما يذكرونه من دليل التمانع وغيره، وأدلة المتكلمين على التوحيد مطلوبها إثبات هذا النوع (١).

أما "ابن تيمية" فيذهب فى إثبات التوحيد إلى منهج آخر حيث يقسم التوحيد إلى نوعين:

الأول: توحيد الربوبية بمعنى أن رب العالم وخالقه صانع واحد، وليس اثنين. وهو الرب سبحانه الذى جبلت الفطرة على الاعتراف به والخضوع له.

الثانى: توحيد الألوهية بمعنى أن يعبد الله وحده ولا يشرك بعبادته أحد من خلقه، وفى هذا النوع يتحقق معنى قولنا: "لا إله إلا الله".

أما النوع الأول (توحيد الربوبية) فقد اعترف به المشركون وجبلت على الإقرار به جميع الفطر، كما سجل القرآن اعتراف مشركى العرب بذلك وإقرارهم به: قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ ، ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾.

فجميع المشركين كانوا يقرون بأن الله خالق كل شئ وربه ومليكه، ومع إقرارهم بربوبيته لم يخرجوا عن مسمى الشرك لأنهم لم يحققوا معنى قول المسلم: لا إله إلا الله الذى يتضمنه النوع الثانى "توحيد الألوهية" الذى هو قطب رحى القرآن، والذى لأجله جاءت الرسل وأنزلت الكتب وعليه يكون الثواب والعقاب، وبه يتحقق إخلاص الدين لله(٢).

---

(١) الرسالة التدمرية: ١٠١.

(٢) منهاج السنة ٢ - ٦٢ ط بولاق، رسالة الحسنة والسيئة لابن تيمية: ٢٦٠ ضمن مجموعة شذرات البلاتين ط أنصار السنة المحمدية.

فتوحيد الألوهية هو دعوة كل رسول إلى قومه من لدن آدم إلى "محمد" ـ عليه السلام ـ فقد كان كل رسول يقول لقومه: ﴿اعبدوا ا ما لكم من إله غيره﴾. وبه أمر الرسول أن يقول: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾.

وبه خوطب الرسول بقوله تعالى:﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ وبقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ وبقوله ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ والذى يتدبر آيات التوحيد فى القرآن الكريم يجدها كلها تدور حول تقدير هذا النوع من التوحيد لأنه مناط الإيمان ولا يتحقق إيمان المرء إلا بالإقرار به قولا وعملا، ولهذا كان يقولﷺ : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم).

ولما كان توحيد الألوهية هو مناط الإيمان بالله ورسوله كان لابد أن يعنى القرآن بتقريره والبرهنة عليه بالأدلة العقلية والبراهين الصحيحة لأن الشرك الذى وقع فى جميع الأمم كان فى هذا النوع، فإن عامة مشركى الأمم كانوا مقرين بالصانع ويعترفون بتوحيد الربوبية، ولكنهم مع إقرارهم بربوبيته قد أشركوا بعبادته غيره، وكان ما عابه مشركو العرب على "محمد" أن جعل الآلهة إلها واحدا، وقالوا له : "إن هذا لشئ عجاب".

ولاشك فى وجوب الإيمان بتوحيد الربوبية إلا أنه ليس كل الواجب وليس هو مناط الإيمان والكفر ولا مناط التوحيد والشرك، وليس بمجرد الإقرار به يكون المرء موحدا.

وتوحيد الربوبية هو ماسماه المتكلمون بتوحيد الأفعال، بمعنى أنه لا شريك له فى فعله، وهو الذى أنهى المتكلمون عقولهم فى تقريره والاستدلال عليه، وظنوا ـ خطأ ـ أنه التوحيد الذى بعثت به الرسل وأنزلت الكتب وأنه الذى يتعلق به حد التوحيد والشرك وخلطوا فى ذلك بين معنى الربوبية، وبين معنى الألوهية، فجعلوا معنى الإلهية القدرة على الاختراع، واعتقدوا أن الإله هو القادر على الاختراع، وجعلوا هذا أخص صفات الإله[1].

---

(١) العقل والنقل: ٤ – ٣٢١ مخطوط.

ولقد أخطأ المتكلمون فى معرفة حقيقة التوحيد وفى الطرق التى سلكوها فى تقرير هذا التوحيد، ولم يقدروا أدلة القرآن حق قدرها، ولما ظنوا أن مجرد الاعتقاد فى توحيد الربوبية كاف فى حقيقة التوحيد أخذوا يستدلون على ذلك بأدلة لا ترقى إلى تقرير التوحيد كما جاءت به الرسل وكما أراده الله من عباده، وحملوا الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ على أن هذا دليل التمانع الذى يستدلون به على إثبات التوحيد.

ويرى "ابن تيمية" ـ موافقاً فى ذلك ابن رشد ـ أن الآية ليست مشتملة على دليل التمانع، لأن دليل التمانع الذى يتحدثون عنه هو امتناع صدور العالم عن ربين خالقين له، فظنوا أن الآية مسوقة لنفى الشركة فى الربوبية، وصار كل منهم يذكر فى ذلك طريقا غير طريق صاحبه، والآية ليست مسوقة لنفى التعدد فى الربوبية لأن هذا لم يذهب إليه أحد من أهل الشرك بل هى مسوقة لنفى التعدد فى الألوهية ونفى أن يكون هناك من يستحق العبادة من دون الله، لأن توحيد الربوبية كان معترفا به من جميعهم فليسوا فى حاجة إلى تقريره، وإنما هم فى حاجة إلى بيان أن من أقروا بربوبيته وحده يجب أن يعبد وحده.

ومقصود القرآن هو توحيد الألوهية، وهو متضمن لتوحيد الربوبية من غير عكس، ولهذا قالت الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ .

ولم تقل: لو كان فيهما إلهان، لأن الفرض المقدر هو آلهة كثيرة تعبد مع الله[1].

وابن رشد فى مناقشته للمتكلمين لا يفرق بين نوعى التوحيد كما فرق بينهما ابن تيمية وخاصة فى مناقشة هذه الآية، ولهذا بنى كل مناقشته معهم على أن الآية مسوقة لنفى التعدد فى الربوبية وإن كان يختلف عنهم فى جهة الدلالة على ذلك كما هو موضح فى كتابه مناهج الأدلة وهذا عكس ما ذهب إليه ابن تيمية، ولهذا كان الفساد الذى نفته الآية عند "ابن رشد" هو عدم وجود العالم على حالة لفساد.

---

(١) العقل والنقل: ٤ – ٣١٤ مخطوط.

أما عند "ابن تيمية" فهو الفساد المترتب على وجود آلهة كثيرة تعبد من دون الله، فهو يفسر الفساد بأنه ضد الصلاح الذى فيه سعادة البشر، وهذا لا يكون إلا بتوجيه جميع القلوب إلى إله واحد تؤلهه فتخضع له، وتنتهى إليه فى محبتهم وغايتهم، ومن هنا فإن كل عمل لا يقصد به وجه الله فهو غير نافع، وكانت أعمال المشركين كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف، وكسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء.

ومادامت الفطرة مركوزة على الإقرار بالصانع فليس هناك إله سواه، لأنه ليس هناك من يستقل بالإبداع والاختراع غيره.

"وابن تيمية" يوافق ابن رشد على أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع، ولكنه ينكر نقد "ابن رشد" لدليل التمانع ويرى أنه دليل صحيح دال على مطلوب المتكلمين فى نفى أن يكون هناك وجود ربين خالقين للعالم، إلا أنه ليس دليل الآية.

وفى الاستدلال على نفى التعدد فى الألوهية تجد ابن تيمية يستدل بالآية الكريمة: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ فالآية قد نفت أن يكون لله ولد يتقرب إليه بعبادته هذا الولد، وفى هذا نفى لتأليه الوسائط بين الله وعباده، ثم نفت أن يكون هناك آلهة أخرى تعبد على سبيل الشركة معه، لأنه لو كان هناك من يستحق العبادة معه لكان الأمر لا يخلو من أحد احتمالين:

الأول: إما أن يكون كل إله قادر مستقل فيتحقق الفرض الأول وهو قوله: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم[1].

الثانى: أن يكون أحدهم قادراً دون الآخرين وهنا يصدق الفرض الثانى وهو قوله: ﴿وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ ومعلوم أن ذلك لم يقع، فدل ذلك على امتناع أن يكون هناك إله قادر، وآخر عاجز، ولو فرض وقوع ذلك لكان القادر هو الإله، دون بقية الآلهة، وعند ذلك يستحق العبادة وحده دون غيره.

---

(١) العقل والنقل: ٤ - ٣٢١ - ٣٢٧.

فالآية تضمنت لازمين كلاهما منتف بالمشاهدة، وانتفاء كل واحد منهما يدل على أنه ليس هناك إلا إله واحد يعبد دون من سواه.

وهذا هو مطلب الآية، والمقصود من التوحيد الذى بعثت لأجله الرسل، والقرآن قد استعمل فى نفى الشركاء لله فى العبادة، الأمثلة المشاهدة أمام الإنسان وعليه أن يستعمل فى ذلك قياس الأولى بالنسبة لله.

يقول تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ ومعلوم أن مملوك الرجل لا يكون شريكه بحال ما، فإذا كان هذا شأن الإنسان مع عبده ـ ولله المثل الأعلى ـ فلماذا يجعلون عبيد الله ومخلوقاته شركاء معه فى عبادته؟.

ثم يضع القرآن أمامنا دليلاً آخر فى نفى التعدد فى الألوهية: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ . وَلا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ .

فالآية توجه إلى المشركين هذا السؤال:

هل الذين عبدتموهم من دون الله، يملكون مثقال ذرة فى السموات أو فى الأرض؟ على سبيل الاستقلال أو على سبيل الشركة؟

وهل عاون أحد منهم فى خلق السموات والأرض؟

ولحصول العلم لديهم بنفى كل ذلك نجد القرآن يعمد إلى نفى قضية أخرى ربما كانت سببا فى وقوع الشرك فى هذا العالم، فيقول لهم، إن الشفاعة لا تقبل عنده إلا لمن أذن فى ذلك، لينفى بذلك دعواهم فى شركهم بأنهم قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ .

فالذى لا يخلق، لا على سبيل الاستقلال، ولا على سبيل الشركة ولا تنفع منه الشفاعة إلا بإذن من الله لا يستحق العبادة وإذا كانوا هم مقرين بالرب الخالق، فالآيات تبين لهم أن الرب القادر، والضار والنافع، هو الذى يجب أن يعبد لا غيره.

وعلى هذا النحو من البساطة والهدوء يقدم "ابن تيمية" أدلة القرآن على توحيد الألوهية وهى أدلة عقلية وشرعية، ومع ذلك هى فطرية مناسبة لجميع العقول، فليس إثبات التوحيد محتاجا إلى استعمال هذه الألفاظ المجملة التى أوقعت المتكلمين فى الاضطراب، والقرآن قد استغنى عن ألفاظ المتكلمين بأنه ﴿أَحَدٌ . صمَدُ . لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ . وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ .

وعلى ذلك فإن جميع آيات القرآن تجرى على ماهى عليه، فليست هناك آية أو صفة يناقض ظاهرها وحدانية الله تعالى، لأن منهج "ابن تيمية" فى الوحدانية، هو منهج القرآن وليس منهج المتكلمين المستلزم لنفى الصفات.

الفصل الثانى

قواعد منهجه فى الصفات الإلهية

١ - جرى السمع على معرفة من هو الله وليس ماهو:

يرى "ابن تيمية" أنه لا سبيل إلى اليقين فى المطالب الإلهية إلا إذا تلقيناها من جهة السمع، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها، فإن معرفة هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة أمر فوق مستوى العقل البشرى والله تعالى قد حجب جميع خلقه عن معرفة ماهو، ولم يجل لهم سبيلا إلى معرفة ما أنيته أو كيفيته، لأنه سبحانه أجل من أن يدرك أو يحاط به علماً، كما قال سبحانه ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ ، ولأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فنفى عن نفسه الأشباه والأمثال، ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية، ثم فتح لهم أبواب معرفة من هو، ليتعرفوا بذلك على معبودهم ونصب على ذلك الدليل الواضح وهو آياته وآثار صفاته من الخلق والرزق والإحياء والإماتة والنفع والضر وغير ذلك من آياته فى كونه[١].

٢ - القول فى الصفات تابع للقول فى الذات:

وإذا كانت معرفة الله على سبيل الكنه والحقيقة لا سبيل لنا إليها فيجب أن تكون صفاته كذلك، لأن القول فى الصفة كالقول فى الموصوف يحتذى فيه حذوه، فإذا كانت ذاته لا علم لنا بحقيقتها فصفاته كذلك لا سبيل لنا إلى معرفتها على سبيل الكنه والحقيقة أو الكيفية.

٣ - السمع جرى على إثبات وجود الصفة لا إثبات كيفها:

والقرآن جرى فى حديثه عن وجود الله على أن المقصود إثبات وجوده تعالى لا إثبات كيفيته، وإذا كانت كل صفة تتبع موصوفها فيكون الكلام فى الصفات مقصوداً به إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفها [٢]، وهذا القول يجب طرده فى الحديث عن الصفات عموماً ولا فرق فى ذلك بين صفة وأخرى.

(١) العقل والنقل: ٤ - ١٢٧، مجموع الفتاوى: ٥ - ٣٠.

(٢) مجموع الفتاوى: ٥ - ٥٩ .

وإذا كانت ذاته لا تماثل الذوات فكذلك صفاته لا تماثل الصفات [1] لأنه سبحانه لا تضرب له الأمثال بخلقه لا فى ذاته ولا فى صفاته.

٤ ـ النفى والإثبات يجب تلقيه عن السمع:

بعد هذه المقدمات التى تعتبر أساساً لمذهب "ابن تيمية" فى الصفات ويرى أن القول فى الصفات نفيا وإثباتا يجب أن يتلقى من السمع، ودلالة القرآن على ذلك نوعان:

الأول: دلالته من جهة تلقيه عن المخبر به الصادق فى كل ما أخبرنا به عن ربه، فما أخبر به الرسول نفيا أو إثباتاً فهو حق لأنه ما ينطق عن الهوى.

والثانى: من جهة دلالة القرآن بضرب الأمثال المتضمنة للأدلة العقلية الدالة على المطلوب.

والأدلة العقلية التى تنبهنا إليها هذه الأمثلة تكون شرعية وعقلية معاً، أما شرعيتها فلأن الشارع قد نبهنا إليها، وأما عقليتها فلأنها تعلم بالعقل الصريح الواضح. ولا يقال حينئذ إنها لم تعلم إلا بمجرد خبر الصادق. لأن الله إذا أخبر بالشئ ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولا عليه بخبره الصادق من جهة، ومن جهة أخرى صار مدلولا عليه بالأدلة العقلية التى نبه الشارع عليها وكلتا الجهتين داخلة فى دلالة القرآن التى تسمى شرعية[2].

٥ ـ قياس الأولى:

والقرآن فى عامة موارد الصفات على إثبات ما يجب لله تعالى من صفات الكمال، وليس فى آية واحدة منها على النفى، بل عامة النصوص جاءت فى ذلك على الإثبات، لكنه إثبات بلا تمثيل لأنه سبحانه لا كفوا له ولا سمى له، وليس كمثله شىء، فهو سبحانه سميع بصير، حى مريد يجىء يوم القيامة وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا[3].

---

(١) الرسالة التدمرية: ٢٦ ، الطبعة المحمودية: ٤٧.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل: ٥ – ٤٠.

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم: ٤٦٥ ط أنصار السنة سنة ١٩٥٠م.

وهذا بخلاف ما عليه المتكلمون والفلاسفة فإن مذهبهم فى ذلك على نقيض ما جاء به القرآن، لأن القرآن جاء بالإثبات المفصل والنفى المجمل وهم جميعاً على النفى المفصل والإثبات المجمل.

ووصف الله بالكمال لابد فيه من اعتبارين:

الأول: أن يكون هذا الكمال ممكنا فى نفسه وليس ممتنعا.

الثانى: ألا يكون مشوبا بنقص بوجه من الوجوه، وأن غيره لا يساويه فى ذلك فى مثل قوله: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاَ يَخْلُقُ﴾ .

وقياس الأولى هو طريق إثبات الكمال لله، فما كان كمالا لغيره فهو أحق به منه، لأنه له المثل الأعلى فى كل كمال لا نقص فيه.

والكمال والنقص هما قطبا الرحى فى حديث "ابن تيمية" عن الصفات نفيا وإثباتا، فكل ما تضمن كمالا لا نقص فيه فالله أحق به، وكل ما كان نقصا من صفات المخلوقين أو كان كمالا متضمنا لنقص بوجه من الوجوه فالله أولى بأن ينزه عنه.

ومعنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من الشرع حتى لا نصفه سبحانه بما قد يظن أنه كمال فى حقه بالمقايسة على المخلوقين، وهو ليس كمالا بالنسبة له سبحانه.

وهذه طريقة سديدة فى التنزيه، بنى عليها "ابن تيمية" مذهبه فى الصفات ثم لا يكفى فى الإثبات مجرد نفى التشبيه، لأنه لو كان ذلك كافيا لجاز أن يوصف سبحانه بما لا يكاد يحصى من صفات المحدثين مع نفى التشبيه، كما وصفه بعضهم بالحزن والبكاء.

فالاقتصار على ما قد يظن كمالا مع نفى المماثلة ليس كافيا فى التنزيه، بل لابد من الاعتماد فى ذلك على ضابط مانع، فما سكت عنه الشرع نفيا وإثباتا ولم يكن فى العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه، ونثبت ما علمنا ثبوته من ذلك وننفى ما علمنا نفيه[١].

(١) الرسالة التدمرية: ٨٥.

والقرآن قد راعى فى الإثبات والنفى معنى الكمال والنقص، ولم يراع معانى التركيب والحركة والحيز والجهة، التى تحدث عنها المتكلمون.

فهو موصوف بكل صفات الكمال الواردة فى القرآن وليس فى وصفه بشيء منها ما يوجب الجسمية ولا الحيز والجهة ولا التركيب، بل هذه المعانى والألفاظ مأخوذة من اعتبار عالم الغيب على عالم الشهادة وهذا خطأ كبير.

ومن المعلوم بالفطرة أن من يسمع ويبصر أكمل من الأعمى والأصم كما نبه على ذلك القرآن بقوله: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ؟ ﴾.

ومن يفعل بمشيئة أكمل من الذى يفعل اضطراراً.

وقد ضرب القرآن الأمثلة التى تبين أن إثبات هذه الصفات كمال ونفيها نقص.

فإبراهيم الخليل فى موقفه من أبيه ودعوته له كان يقول: ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ فدل ذلك على أن من يسمع ويبصر أكمل من فاقد السمع والبصر، وفى وصف القرآن للأصنام التى عبدها المشركون من دون الله، نجده يسلبها هذه الكمالات كما هى فى نفسها كذلك. وذلك يدل على أن سلب هذه الصفات أو نفيها نقص(١).

قياس الأولى وتطبيقاته

ولقد أخذ السلف عموماً فى منهجهم فى الإلهيات بهذا القياس الذى يصح أن يسمى بالقياس القرآنى، فهو قياس عقلى مأخوذ من إشارات القرآن الكريم فى كثير من الآيات ومن الأمثلة المضروبة فيه، وقد عرفه ابن تيمية بأنه "إثبات الحكم للشئ بناء على ثبوته لنظيره أو لما الشيء أولى بالحكم منه، وقد اعتمد السلف على هذا القياس فى منهجهم فى الاستدلال على كثير من القضايا الغيبية، فأخذوا به فى إثبات الصفات لله، وفى قضية تنزيه الله عن النقص، وفى إثبات توحيد الألوهية، وإثبات المعاد.

(١) الرسائل والمسائل: ٥ - ٨٤، شرح العقيدة الأصفهانية: ٨٧.

ولقد أخذ السلف بهذا القياس من إشارات القرآن إليه فى كثير من الآيات، قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ (الإسراء / ٩٩)؛ ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ (يس / ٨١).

ففى هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لنظيره لأن من خلق الشيء يكون قادراً على خلق مثله.

وقال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ (الأحقاف/ ٣٢) ﴿ لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ (غافر/ ٥٧).

وفى هاتين الآيتين إثبات حكم لشيء بناء على ثبوته لما هو أبعد فى الإمكان منه، فإن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس. ومن يخلق ما هو أكبر فى الوجود يكون قادراً على أن يخلق ما هو أقل منه من باب أولى. وأن من يخلق الشيء من العدم أول مرة فأولى به أن يكون قادراً على إعادة خلقه فى المرة الثانية[1].

(١) البعث:

واستدلال القرآن على النشأ الأخرى بالنشأ الأولى كان يأخذ فيه بقياس الأولى. قال تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (الروم / ٢٧) وقوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ . قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ .. الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا﴾ (يس/ ٧٨ - ٨٣).

ففى الآية الأخيرة قياس حذفت إحدى مقدمتيه لظهورها والأخرى سالبة كلية قرن معها دليلها وهو المثل المضروب فى قوله ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ وهذا استفهام إنكارى متضمن للنفى. وتقدير الآية (هذه العظام رميم) ولا أحد يقدر على إحياء العظام الرميم. إذن فلا أحد يحيها، ولكن القضية الأخيرة سالبة كلية كاذبة.

(١) درء تعارض العقل والنقل ١ / ٣٢.

ومضمونها امتناع إحياء الرميم. فبينت الآية أن ذلك ممكن من وجوه كثيرة، فبينت أنه ممكن ببيان إمكان ما هو أبعد فى الإمكان منه، وبيان قدرة الرب عليه فقال: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ وقد أنشأها أولاً من التراب. ثم قال: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ ليبين شمول علمه بما تفرق من الأجزاء أو استحال إلى عناصر أخرى.

ثم عطف على الآية مثلاً أبلغ فى الدلالة من جهة ما هو أولى فقال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا﴾ فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من الشجر الأخضر، وهو رطب بارد. وذلك أبلغ فى المنافاة لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة، لأن الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة، ولهذا فإن تسخين الماء والهواء أيسر من تسخين الطين والتراب، واليبس ضد الرطوبة والحرارة ضد البرودة؛ وتكون الحيوان من هذه العناصر وإعادة خلقه منها مرة ثانية أولى بالإمكان فى القدرة عليه من تكون النار اليابسة الحارة من الشجر الأخضر الرطب البارد فالذى يقدر على خلق الشىء من ضده أولى به أن يكون قادراً على خلق الشىء من عناصره.

(ب) الصفات :

كما أخذ السلف بقياس الأولى فى قضية الصفات الإلهية وتنزيه الله عن النقائص، فكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق فإن الخالق أولى به، وكل ما كان نقصاً أو كان كمالاً مستلزماً لنقص فإن الخالق أولى بأن ينزه عنه.

فلقد نسب أهل الكتاب الولد لله سبحانه وتعالى، فقالت اليهود عزير ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله. كما ادعت المجوس ﴿الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾ونسبوها لله فيبين سبحانه أنه أولى بأن ينزه عن نسبة الولد إليه خاصة أن المشركين كانوا ﴿يَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ﴾ فكيف يستحيون من إضافة البنت إليهم ويضيفونها إلى الله الخالق.

(ج) التوحيد:

وفى إثبات التوحيد نجد أن القرآن يجعل من قياس الأولى منهاجاً لتنزيه الله عن الشركاء عن طريق الأمثلة المضروبة، قال تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ

أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ (الروم: ٢٨) فيبين سبحانه أن مملوك الرجل لا يكون شريكاً له فى ماله حتى يخافه كما يخاف نظيره فكيف ينزهون المخلوق عن الشركة ويجعلون للخالق شركاء كيف ترضون أن يكون ما هو مخلوقى ومملوكى شريكاً لى يعبد ويدعى كما أدعى وأعبد، وتنزهون أنفسكم عن ذلك فهل نزهتم الخالق عما نزهتم عنه المخلوق؟

وبمثل هذا الطريق فى الاستدلال يتبين لنا كيف كان سلف الأمة يأخذون فى المطالب الإلهية كما استعمل نحوها الإمام أحمد ومن قبله ومن بعده أئمة الإسلام وبمثل هذا الدليل جاء القرآن الكريم فى تقرير أصول الدين فى مسائل التوحيد والصفات وإثبات المعاد ونحو ذلك [١] فقياس الأولى هو الطريق الصحيح للبحث فى الأمور الإلهية لاعتماده فى دلالته على الأمثلة المضروبة من الواقع الحسى، ولا يجوز أن يستعمل فى ذلك قياس التمثيل الذى يستوى فيه جميع الأفراد ولاقياس الشمول الذى يستوى فيه الأصل مع الفرع، لأن كل ما يختص بالذات الإلهية من صفات لا يماثله فيها غيره ولا يستوى فيها مع غيره، بل يستعمل فى ذلك قياس الأولى كما قال تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى﴾ (الروم: ٢٧).

ولما سلك الفلاسفة والمتكلمون أقيسة التماثل أو الشمول فى المطالب الإلهية فقاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة وأثبتوا حكم هذا لذاك فلم يصلوا فيها إلى يقين، بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم الاضطراب والحيرة [٢].

وينبهنا السلف إلى قضية مهمة فى استعمال قياس الأولى، ذلك أنه قد نطلق الصفة وتكون مشتركة بين الخالق والمخلوق، وإذا كان المخلوق حياً سميعاً بصيرا فمن باب أولى يكون الخالق كذلك. وهذه الصفة المشتركة حين تطلق على الخالق والمخلوق فإن ذلك يكون من قبيل التواطؤ فى استعمال الألفاظ، وليس معنى ذلك اشتراكها فى حقيقة الصفة، ذلك أن كل صفة تتبع موصوفها كمالاً وجلالاً، أو نقصاً وقصوراً، والاشتراك هنا لا يكون إلا فى مجرد إطلاق اللفظ، وليس هذا الإطلاق من قبيل الاشتراك فى اللفظ كما يدعيه البعض، ولا من قبيل الاشتراك

(١) درء تعارض العقل والنقل: ١ / ٢٩ - ٣٠.

(٢) نفس المرجع.

المعنوى الذى تتماثل أفراده، لكن بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده[1] كإطلاق لفظ البياض على الثلج الناصع البياض وعلى ما هو أقل من ذلك كالعاج، ولفظ الموجود حين يطلق على الله الخالق وعلى الإنسان المخلوق.

والأسماء المتواطئة إذا أطلقت على الخالق والمخلوق فلابد أن يكون فيها قدر مشترك كلى وعام وهو المعنى المطلق للفظ وهذا الاشتراك المعنوى لا يكون إلا فى الذهن فقط. وعن طريق القدر الكلى العقلى يكون التفاضل بين الطرفين المشتركين فى المعنى الواحد. وهذا هو طريق قياس الأولى المؤدى إلى نتيجة برهانية فى آيات القرآن الكريم والتى يلزم من ثبوتها ثبوت نفس رب العالمين وثبوت صفاته[2].

---

(١) الرسالة التدمرية: ١٦ ، ط بيروت.

(٢) الرد: ١٥٧.

مفهوم التجربة الحسية عند ابن تيمية

ظن كثير من الدارسين أن السلف يرفضون المعرفة الحسية ولا يأخذون بمعطيات التجربة وهذا ظن خاطئ فى أساسه، ولعل سبب هذا الخطأ عند هؤلاء الدارسين أنهم لم يفرقوا بين موقف السلف من قضايا الألوهية وموقفهم من الأمور الحياتية الدنيوية، فإذا كان السلف يؤمنون بأن النقل هو أساس اليقين فى كل القضايا الدينية فإنهم مع ذلك لا يرفضون أبداً المعارف الحسية ولا يشكون فى عطاء التجربة الحسية فى ميادين المعرفة الأخرى، ويجعل السلف المعرفة الحسية مصدراً لليقين فى الجوانب العملية وماعداها يكون ظنياً مالم تثبت التجربة صدقه.

ويختلف مفهوم التجربة عند السلف عن جميع المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة "ذلك أن المحدثين يقصرون مفهوم التجربة على ما جربه الشخص بحواسه فقط، أما عند السلف فيتسع مفهوم التجربة كما يصوره ابن تيمية ليشمل:

(أ) ما جربه الإنسان بعقله. (ب) أو حسه.

(ج) أو عقله وحسه معاً. (د) وما تواتر عنده مما جربه غيره.

(هـ) وما كان داخلا تحت قدرته فى التجريب.

(و) وما لم يكن داخلاً تحت قدرته منها: كطلوع الشمس، فإنه موجب انتشار الضوء، وغيابها يوجب انتشار الظلمة وابتعادها عن سمت الرؤوس يجلب البرد فى أحد الفصول، وإذا جاء البرد تساقطت أوراق الشجر وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها.

هذه الأمور ليست كلها داخلة تحت قدرة الإنسان ولا هى من صنعه، ولكن كل إنسان قد جربها أثناء حياته اليومية وخلال مشاهداته لها وملاحظاته إياها، فأصبحت معلومة لديه علماً ضرورياً، وأصبح العلم بها مشتركاً بين جميع الناس بدون تشاعر فيما بينهم بذلك. كما أصبح العلم بها ملزماً لجميعهم.

ويعتبر الإمام ابن تيمية رائداً من رواد المعرفة التجريبية فى الفكر الإسلامى، ذلك أنه بعد أن رفض منطق أرسطو بقضاياه الكلية واعتبره غير موصل لليقين فى الإلهيات وغيرها لعدم استناده إلى الواقع الحسى فى صدق

قضاياه ولأنه موغل فى الصورية بدأ فى وضع منهج تجريبـى فـى المعرفـة يعتـبر بداية طبيعية للمناهج الاستقرائية المعاصرة.

لقد اعتبر ابن تيمية التجربة طريقاً لاكتساب المعرفة اليقينية فـى العمليات كمـا أن النقل كـان عنـده أساسـاً لليقين فـى القضايـا الدينيـة. وكـل برهـان أو استدلال فـى العمليات يفصل نفسه عـن التجربة الحسية لا يوثـق بـه مـا لـم يكـن موصـولاً بهـا بسبب ما.

وكل قياس مالم يستمد صدقه من الواقع الحسى يظل ظنياً غير يقينـى. إلـى هذا الحد كانت ثقة ابن تيمية فى التجربة الصادقة، وعنـده أن التجربـة وحدهـا هـى التى تؤدى إلى الكشف عن الحقيقة، كما أن تكـرار التجربـة الصادقـة هـى وسيلتنا الوحيدة لبناء القضايا الكلية فى الأذهان. واهتمام الموقـف السـلفى بالتجربـة مستمد فى حقيقته من موقف القرآن الكريـم نفسـه. ذلـك أن القـرآن الكريـم قد عـول علـى المعرفة التجريبية واعتبر ماعداها ظناً وتخرصاً بالكذب فى كثير من المواقف.

فحين ادعت المجوس أن الملائكة .. الذين هم عباد الرحمـن إناثـاً .. رفـض القرآن الكريم دعواهـم الكاذبـة ورد عليهـم بـأنهم لـم يشـهدوا خلـق الملائكـة فكيـف حكموا بأنهم إنــاث أو ذكـور. فقـال سـبحانه لهـم مسـتنكراً هـذا الادعـاء الكـاذب .. أشهدوا خلقهم؟ والشهادة تجربة حسـية بصريـة فمـن لـم يشـاهد خلقهـم كيـف يحكـم عليهم؟.

وفى موقف آخر يرد القرآن دعوى الكافرين فيقول تعـالى ﴿ مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلاَ خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ ﴾، "والشهادة المقبولة عند اللـه فـى أمـور القضـاء لا تكون إلا عن تجريب ومعاينة للموضـوع، وأمـر اللـه جميـع المسلمين فـى مثـل هـذا الموقف أن يقيموا الشهادة لله فيصفوا الواقـع كمـا هـو فـى نفسـه لا كمـا يرغبـون أن يكون، والشهادة والمشاهدة ومشتقاتها ماهى إلا تجربة شخصية يعيشها المرء فيرويها كما هى، وهذا يؤكد لنا وثاقة الصلة بين المعرفة التجريبية والموقف السلفى.

ولقد استند السلف فى بناء المنهج التجريبى إلى أمرين:

١ ـ **الأمر الأول:** أن القضية الكلية التى تشكل أساس المنطق الأرسطى ـ تعتمد فى دلالتها على القضية الجزئية المحسوسة، فإن كانت القضية الجزئية المحسوسة، صادقة كانت القضية الكلية صادقة وإن كانت الجزئية كاذبة كانت كليتها كاذبة مثلها، فأساس اليقين فى القضايا الكلية مأخوذ من القضايا الجزئية لأنها هى القضية المجربة.

٢ ـ **الأمر الثانى:** أن العلم بالقضايا الجزئية سابق بطبعه على العلم بالقضايا الكلية، فيكون العلم بالكليات حاصل لدينا من خلال العلم بجزئياتها ولا فائدة بعد ذلك فى تكوين القضايا الكلية لأنها لا تضيف جديداً إلى معلوماتنا، ومن هنا فقد أطلق ابن تيمية على منطق أرسطو عبارته الشهيرة "إن هذا المنطق لا يستفيد به الذكى، ولا يحتاج إليه الغبى (١)" لأنه عقيم غير منتج لعلم جديد.

وكانت القضية الأساسية فى برهان ابن تيمية هى القضية الجزئية التجريبية التى يستدل بها على جزئى متعين محسوس، وجهة التلازم فى هذه القضية بينها وبين مدلولها الجزئى هى التى توضح لنا العلاقة بين معينات كثيرة تتدرج كلها تحت حكم كلى شامل لها ولازم لجميعها بناء على التجارب الجزئية.

وتحصل هذه التجربة عند المرء تارة بنظره الحسى، وتارة باعتباره العقلى وتدبره، كحصول الأثر المعين دائراً وجوداً وعدماً مع الأثر المعين دائماً. فيرى ذلك عادة مستمرة لاسيما أن شعر بالسبب المناسب، فيضم المناسب إلى الدوران بالسير والتقسيم (٢) ويكون صدق التجربة قائماً على دوران الأثر المناسب مع سببه المعين ومناسبته له.

ولكى يتحقق لنا مناسبة الأثر المعين لسببه المعين لابد لنا من السير والتقسيم "الذى يعنى نفى المزاحم واستبقاء المناسب" بمعنى أن نطرح الفروض الزائفة ونستبعدها من مجال اختبار التجربة ونستبقى فقط الفرض الصحيح، لأنه إذا حصل الأثر مقروناً بسببين، لم تكن إضافة الأثر إلى أحدهما بأولى من الآخر.

---

(١) الرد: ٢٨٦.

(٢) الرد: ٣٨٦.

وفائدة الأخذ بمبدأ "السير والتقسيم" هنا أنه يؤدى لنا ما يسمى عند المحدثين "اختبار صحة الفروض" التى يمكن أن تكون سبباً لظاهرة ما. وبعد اختبار هذه الفروض نستبقى الصحيح منها ونطرح الزائف، وهذا مبدأ معمول به فى الفقه وأصوله. فقد يحتج الفقهاء لحكم معين بأنه لازم عن وصف معين فيقولون إن الحكم تابع للوصف ودائر معه وهذا لم يتم إلا بعد استبعاد جميع الأوصاف المحتملة أن تكون علة هذا الحكم وذلك لا يعلم إلا بالسير والتقسيم، فإن علة تحريم الخمر هو الإسكار وزوال العقل" فوجود الإسكار مع غير نبيذ العنب موجب لحكم التحريم".

وإذا كان نفى المزاحم "استبعاد الفرض الزائف" ظنياً كان اعتقاد العلية ظنياً، وإن كان قطعياً فإن الاعتقاد يكون قطعياً مثله.

ويدخل فى مجال التجريبيات القضايا العادية، كقضايا الطب والطبيعيات، وإذا كانت معظم التجارب فى هذه العلوم ليست من فعل الشخص نفسه إلا أن صدقها لازم لمن لم يجرب. وإنكار غير المجرب لها حمق ومكابرة .. فقد يعلم المرء من فعل غيره ما يحصل له العلم التجريبى ويلزمه اعتقاده ما دام قد حصل لديه أن التجربة جربت وأنها صادقة وإن لم يكن لديه القدرة على التجريب بنفسه .. فالتجربة هنا ليست منه، وإنما من فعل الغير[1].

وهذه النظرة تساعد إلى حد كبير على تقدم العلم وتطوره، ذلك أن كل إنسان لا يستطيع أن يجرب كل موضعات المعرفة بنفسه حيث لا يتسع عمره لذلك ولا تسعفه إمكانياته، ولابد أن يعتمد لاحق الأجيال على سابقها ليبنى كل جيل على ما شاده السابقون، ولو شك الجميع فى تجارب سابقيهم لما كان هناك معنى لتاريخ البشرية كله، ولا كان للاحتفاظ به فائدة، ولما حصل تقدم يذكر فى تاريخ الحضارة الإنسانية وتطورها، وتاريخ الحضارة الإنسانية يقوم فى أساسه على تسجيل التجارب التى قام بها السابقون ويضيف إليها اللاحقون.

(١) الرد: ٩٥.

ومن عوامل صدق التجربة اكتشاف جهة التلازم بين الأثر والسبب وتكرار اقتران أحدهما بالآخر. إما مطلقاً كاقتران وجود النهار بطلوع الشمس، أو بالشعور بالمناسب كاقتران زوال العقل بوجود الإسكار، فمعرفة جهة التلازم تنشأ عن تكرار الاقتران بين الأثر والسبب فى التجربة، وقد يحصل ذلك فى تجربة قام بها الإنسان نفسه أو قام بها غيره، وقد يتم هذا فى تجربة يقدر المرء على إجرائها كما قد يتم فى تجارب لا يقدر عليها. ويكون الصدق لازماً له فى جميع هذه التجارب لوجود التلازم بين الظاهرة والسبب[1].

ويشترك العقل مع الحواس فى علمنا بصدق التجربة حيث نجرب بحواسنا . ونستنبط بعقولنا فيتم لنا العلم بالمجربات، فإذا شاهدنا إنساناً يذبح حيواناً وحصل الموت عند قطع الرقبة وتكررت مشاهدتنا لمثل ذلك الموقف تكون لدينا علم كلى أن قطع الرقبة يحصل عنده الموت وهذا العلم نشأ لدينا من مشاهدة الحواس واستنباط العقل، فالبصر يشاهد، والعقل يربط بين قطع الرقبة وحصول الموت. وجميع الناس قد علموا أن الماء يحصل معه الرى، وحز الرقبة يحصل معه الموت والضرب الشديد موجب للألم، وهذه كلها قضايا تجريبية جزئية.

فالحس يدرك رياً معيناً وموت شخص معين وتألم شخص معين وهذه خاصية الحواس ويتفرد الحس بإدراك هذه القضايا الجزئية، إذا ما تعلقت بشخص معين وانحسرت القضية فيه دون غيره، فإذا أردنا تعميم هذه الحالة على كل من يحصل له ذلك فإن الحس وحده لا ينهض بذلك بل لابد من تدخل العقل ليقوم بعملية التعميم المطلوبة على كل الحالات المماثلة، وإذا كان قطع رقبة زيد من الناس يحصل معه موته هو فهذه تجربة حسية جزئية تنهض بها الحواس، أما القول بأن كل من تقطع رقبته فإنه يحصل له الموت فهذه من عمل العقل. لأنه وحده الذى ينتقل بالحكم من الجزئى المتعين إلى الكلى اللا متعين، وهذه العملية التى ينتقل فيها العقل من الجزئى إلى الكلى تسمى بقياس الغائب على الشاهد. أى تعميم الحكم على الحالات الغائبة المماثلة للحالة المشاهدة وهذه الفكرة أخذ بها المناطقة المعاصرون أمثال جون استيوارت مل فى قانون العلية وغيره.

---

(١) الرد: ٩٥.

وإذا كنا نأخذ بقياس الغائب على الشاهد فى التجريبيات فإنه ينبغى أن نرفض الأخذ به رفضاً مطلقاً فى قضايا الألوهية. ذلك أن مدار صدق هذا القياس فى عالم الشهادة هو التماثل الموجود بين أفراده ومدار كذب الأخذ به فى عالم الغيب هو الاختلاف الكامل وعدم التماثل بين العالمين.

وظيفة الحواس:

تنقسم الحواس إلى قسمين:

(أ) فهناك وظائف عامة تشترك فيها جميع الحواس الظاهرة والباطنة، كإدراك اللذة والألم. فإن سائر الحواس تشترك فى إدراك هذا النوع من المحسوسات وهذا يمكن أن يسمى بالحس المشترك.

(ب) وهناك وظائف خاصة بكل حاسة على انفرادها، كالبصر والسمع والشم، فالبصر يتعامل مع عالم المرئيات، والسمع يتعامل مع عالم الأصوات، والشم يتعامل مع عالم المشمومات وهكذا بقية الحواس، وبعض هذه الحواس يدرك عالمه بالمباشرة والبعض الآخر لا يحتاج فى ذلك إلى مباشرة محسوساته فالشم والذوق واللمس حسى محض، لا تحصل المعرفة إلا بمباشرة محسوسات فالثلاثة كالجنس الواحد، فالجلود وإن اختصت باللمس لم يدخل فيها الشم والذوق وإن قيل بل يدخل فيها عمت الجميع وإنما ميزت عن اللمس لاختصاصها ببعض الأعضاء وبنوع من المدركات وهو الطعام والروائح، فإن سائر البدن لا يميز بين لون ولون، ولا طعم وطعم، وريح وريح، ولكنه كله يميز بين الحار والبارد، واللين والصلب، والناعم والخشن كما يميز بين ما يتلذ به وما يتألم به(١).

وتتفاضل وسائل الإدراك فيما بينها، فإن البصر يأتى فى المقام الأول لأنه أقوى وأكمل، ثم يليه السمع لأنه أعم وأشمل(٢) والبصر فى مقام الإدراك أفضل من السمع، والسمع يحصل به من العلم أكثر مما يحصل بالبصر والسبب فى ذلك

(١) الرد: ٩٧.

(٢) نفس المرجع: ٩٦.

راجع إلى أن الذين يسمعون عن وجود الشئ أكثر بكثير من الذين يشاهدونه فالعلم بالسمع أكثر من العلم بالبصر فهو أعم منه وأشمل.

وهكذا نجد أهمية المعرفة الحسية عند السلف عموماً، وفيها يتعانق العقل مع الحواس، كل يقوم بوظيفته المعينة له. للوصول إلى المعرفة اليقينية، فإذا عزلت التجربة نفسها عن العقل لا تفيد اليقين وإذا أهمل العقل الأخذ بالتجربة فلا ثقة فيه، وبذلك يمكن القول أن جميع معارف الإنسان بعالم الشهادة مركبة من المعرفة الحسية والعقلية معاً. فتتعرف الحواس على الأشياء، ويقوم العقل باكتشاف العلاقة بين الأثر والسبب ويحصل له الربط بين العلة واللازم، فيتكون لدينا العلم بالقضايا الكلية.

والعلوم العقلية فى أصل نشأتها كانت تجريبية، لا يمكن فصلها عن التجربة ولا سبيل للقول فيها باليقين مالم تكن معتمدة فى أصل نشأتها على التجربة، وإلا ظلت خيالاً عقلياً، فالتجربة وحدها محور الصدق والكذب فى جميع العلوم إذا أريد لها أن تكون يقينية. وهذا الموقف لم نجده عند أحد من السابقين غير ابن تيمية فيما أعلم ..

وأهم العناصر المؤكدة لصدق التجربة أن نلاحظ ما يأتى:

١ ـ الأخذ بمبدأ السير والتقسيم، بمعنى الاستدلال بثبوت أحد النقيضين عند ارتفاع الآخر، وبارتفاع أحدهما عند ثبوت نقيضه.

٢ ـ سلامة الحواس من الموانع فإذا سلمت الحواس وارتفعت الموانع كانت التجربة صحيحة ونتيجتها صادقة "فإنا لا نشك مع سلامة الحواس وارتفاع الموانع فى عدم بحر من زئبق وجبل من ذهب ونحن لم نشاهده [1] وهنا نجد ابن تيمية تجريبياً أكثر من التجريبيين أنفسهم.

(د) **المتواترات:** يعتبر السلف القضايا المتواترة محصلة للعلم اليقينى إذا توافرت لها شروط صحتها، ذلك أنهم يعتبرون المتواترات من القضايا الجزئية التجريبية، ولذلك كان صدقها مستمداً من تجريبها لا من شئ آخر.

---

(١) الرد" ٤٢٩.

وليس شرطاً في القضايا التجريبية الحسية أن يشترك في العلم بها كل الناس، لأنه من التحكم الذى لا مبرر له أن يدعى البعض أن الأمور التجريبية والمتواترات لا يصح الاحتجاج بها إلا لمن جربها فقط. ولو كان الأخذ بهذه الدعوى صحيحاً لما صح لنا أن نأخذ عن الماضى شيئاً، مطلقاً، ولا كان لنا ثقة فيما ينقل إلينا من تاريخ الأمم الماضية، ولكى نعلم شيئاً عن الماضى فلابد من الأخذ بالمتواترات منها ولا سبيل لنا غير ذلك.

وتختلف المتواترات فيما بينها: فمنها ماهو عام يشترك فيه جمهور كبير من الناس.

ومنه ما هو خاص يتفرد بالعلم به شخص معين أو مجموعة قليلة من الناس، وليس من الضرورى اشتراك جميع الناس فى تجارب هذا الفرد للعلم بصدق تجربته، فما يشعر به الإنسان من إحساسات باطنية كإحساسه بالجوع والعطش واللذة والألم لا يشترك معه غيره فى نفس التجربة، ولكنهم قد يشتركون فى الإحساس بالنوع.

وهناك مظاهر يشترك فى العلم بها جمع كبير من الناس كاشتراك أهل مصر فى رؤية النيل والهرم، واشتراك أهل الحجاز فى رؤية الكعبة، واشتراك الناس جميعاً فى رؤية الشمس والقمر، فما يصدق على العلم بالأشياء المحسوسة المشتركة بين جميع الناس يصدق على الأشياء المعلومة بالتواتر من تجارب الآخرين، كعلم المسلمين جميعاً بوجود مكة وأن بها الكعبة وأن الحجر الأسود فى ركن الكعبة، وكالعلم بوجود البحار والمحيطات والأنبياء السابقين، فإن مشاهدة هذه الأشياء لم تتوفر لجميع الناس ولكن توفرت لبعضهم، ومع ذلك فإن العلم بها لازم لجميعهم وانكارها من البعض لعدم رؤيتهم لها حمق. كما أن خبر الأنبياء قد تواتر نقله كما تواتر نقل أخبار قدماء الأطباء والحكماء، فإن خبر هؤلاء قد تواتر نقله إلى الناس عامة ولا حاجة إلى إقامة الدليل أو البرهنة على وجودهم لكل أحد[1].

ومن الخطأ أن يقتصر العلم بالمجربات والمتواترات على من جربها فقط، لأن الأمور المجربة قد يحصل فيها اشتراك واختصاص كما سبق.

---

(١) الرد: ٩٢.

وقد يكون الاشتراك فى عين الشىء المجرب، وقد يكون فى نوعه، فالناس جميعاً يشتركون فى رؤية الشمس والعلم بحصول الليل عند غياب الشمس .. إلخ. وهذا اشتراك فى عين المعلوم. كما يشترك جميع الناس فى الإحساس بالجوع والعطش واللذة والألم، وهذا اشتراك فى إدراك النوع وليس إدراك العين، فإن الجوع المعين الذى ذاقه هذا غير الجوع المعين الذى ذاقه هذا، فكل إنسان يذوق ما فى باطنه هو، ولكن يشترك هو وغيره فى معرفة ذلك النوع وإدراكه.

كذلك قد يشترك أهل مدينة ما فى سماع رعد معين أو رؤية برق ولكن الناس جميعاً قد يشتركون فى رؤية هذا النوع وسماعه، فالرعد الذى يحصل فى زمان ومكان معين غير الذى يحصل فى زمان ومكان آخرين(١).

وهناك عدد من الأشياء المحسوسة لبعض الناس والموجودة فى أماكن أخرى، كبعض الحيوانات والنباتات التى توجد فى أماكن معينة ولا توجد فى غيرها، وهذه الأشياء المحسوسة تكون معروفة ومجربة لأهل هذه الأماكن، وغير مجربة لمن لم يكن من أهل هذه الأماكن، ثم يكون العلم بوجود هذه الأشياء لازماً لغير المجربين والمشاهدين لها، عن طريق نقل الخبر إليهم، وتواتره جيلاً بعد جيل. وعلم من لم يشاهد ولم يعاين لا يقل فى يقينه عن علم من رأى وشاهد، وعدم رؤيته لها لا يكون دليلاً على عدم وجودها، إذ من المعروف أن عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم الوجدان ليس نفياً للوجود.

والذين يشكون فى المتواترات أو ينكرونها لم يكن لديهم علم بها، وعدم علمهم بها ليس علماً بعدمها، ولا بعدم علم غيرهم لها، فليس لدى الفيلسوف ومنكرى خبر الأنبياء دليل عقلى على نفى خبرهم، وغاية ما معهم أنه ليس فى صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات، وهذا فى حد ذاته لا يفيد إلا عدم علمهم بها ويدل على الجهل المطبق بهذه الصناعة، لكن لا يفيد أبداً العلم بعدمها(٢).

ويدافع السلف عن إفادة المتواترات لليقين كجزء من منهجهم العام فى دفاعهم عن النصوص الدينية، فإذا ثبت صحة النقل كان قطعى الدلالة ويقينى

---

(١) الرد: ٩٨.

(٢) الرد: ١٠٠.

الثبوت، ويعتبر إنكار المتواترات أصلاً من أصول الإلحاد والكفر والمنقول عن الأنبياء بالتواتر كالمعجزات وغيرها صحيح لاشك فيه، وإذا قال أحد من الناس أن هذا لم يتواتر عندى فلا تقوم به الحجة على. فيقال له اسمع كما سمع غيرك وحينئذ يحصل لك ما حصل لهم من العلم(١) ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة ما يعلمه أهل الحديث من الأخبار والآثار النبوية، فإن هؤلاء يقولون إن هذه الأخبار غير معلومة لنا كما يقول بعض الكفار إن معجزات الأنبياء غير معلومة لنا وهؤلاء تقوم الحجة عليهم سواء تواتر الخبر عندهم أم لم يتواتر(٢).

وينبغى أن نفرق بين نوعين من التواتر، فهناك متواترات عادية لا ترقى فى يقينها إلى مستوى التجربة الحسية، لاحتمال تطرق الخلل إليها لعدم الاهتمام بها، أو لوجود الصارف عنها، وهناك متواترات خاصة، كتواتر أخبار الأنبياء فإن هذا لا يرقى شك إليها لوجود الدافع القوى وامتناع الصارف عند أهل الاختصاص، وقد تعرض التجربة للفساد. وقد تتعرض الحواس للخطأ أما المتواترات الدينية فلا يرقى شك إليها مادامت قد توافر لها شروط الصحة متناً وسنداً.

وهناك نوع من التواتر يسميه ابن تيمية "القضايا المشهورة" كتواتر العلم بحسن العدل والصدق والأمانة والوفاء وقبح الظلم والغدر والخيانة، فالعلم بصدق هذه القضايا وأمثالها من القيم الثابتة أشهر عند الناس من العلم بالمجربات الخاصة والعامة. لأن هذه القضايا قد جربها الإنسان جيلاً بعد جيل واستقرت فى ضميره وأصبحت جزءاً من كيانه، وكما فطر الإنسان على الشعور باللذة الحسية عند تناول الطعام فقد فطر على الشعور باللذة الروحية عند ممارسته العدالة والصدق.

وعلم الإنسان بهذه المتواترات المشهورة أعظم من علمهم بقضايا الطب والطبيعيات مع أن جميعهم لم يجربها وكلهم يؤمن بها، ومن التحكم القول بيقينية التجربة ونرفض القول بيقينية هذه القضايا المشهورة، ذلك أن القضايا المشهورة قد جربت أكثر من غيرها فصارت أشهر منها، وإذا كانت القضايا المشهورة عامة

---

(١) الرد: ٩٩.

(٢) نفس المرجع.

وكلية إلا أن جزئياتها قد جربت فى العالم أكثر من جزئيات غيرها وصدق جزئياتها متحقق عن جزئيات غيرها[1].

والعلم بهذه القيم الثابتة أولى فى نفوس الناس بخلاف العلم بالمجربات الجزئية ورغبة النفس فى قبولها أقوى من قبول غيرها ودواعى الإيمان بها أثبت من المجربات والمتواترات الخاصة ببعض الأمم دون بعض، فتجارب الأمم قد تكون محصورة فى نطاق معين؛ أما هذه القيم فإن العلم بها غير محصور بل هو عام فى جميع الأمم[2].

٦ ـ طريقة التنزيه يجب تلقيها من السمع:

والمتكلمون لا يصفون الله بضد هذه الصفات، ولا يختلفون فيما بينهم على أن الله يجب أن يوصف بصفات الكمال ولكن اختلفوا فى تحقيق معنى الكمال لله، هل هو فى إثبات هذه الصفات أو فى نفيها عنه.

فابن تيمية كان منهجه واضحاً فى ذلك لأنه رأى أن تلقى معنى الكمال والنقص بالنسبة لله لا يؤخذ إلا من السمع لأنه سبحانه أعلم بنفسه وبما يجب له، أما المتكلمون فتلقوا ذلك من عقولهم ومن الفلاسفة، والعقل فى ذلك لا يوصل إلى يقين إذا عزل نفسه عن السمع، فما بالك إذا تدخل بتأويل السمع إلى ما يوافق معقوله؟.

ومن هنا كان منهج المتكلمين فى الصفات ليس بسديد.

وحين يسأل "ابن تيمية" المتكلمين عن السبب الذى من أجله تأولوا آيات الصفات بما يؤدى إلى نفيها، نجد إجابة كل منهم تختلف عن الآخر، فالمعتزلة تابعوا الفلاسفة فى أن الصفات تستلزم التعدد والتركيب والافتقار أو مشابهة الحوادث.

والأشاعرة تأولوا المجىء والاستواء والنزول لأنها تستلزم الحركة، والانتقال والمشابهة للحوادث.

---

(١) الرد: ٤٢.

(٢) الرد: ٤٢٩.

وهذا ما ينكره "ابن تيمية" على جميع المتكلمين، لأنهم متفقون على أن الذات الإلهية لا سبيل إلى معرفتها بالكنه والحقيقة، وعامة أساطين الفلسفة يعترفون بأنه لا سبيل للعقل إلى اليقين فى الإلهيات(١).

وإذا كان هذا شأنهم فى الحديث عن الذات فلماذا لا يجعلون الحديث عن الصفات كذلك؟.

وهل المعنى الذى فروا منه بالتأويل قد سلموا منه فيما ذهبوا إليه؟

بمعنى: هل المعنى الذى تؤولت إليه الآية قد سلم من المحذور الذى فروا منه سواء كان ذلك المحذور هو الجسمية أو الحركة، أو المشابهة للحوادث؟.

وإذا كان التأويل ضرورة كما قال الغزالى، فهل معنى ذلك أن من اعتقد فى آيات الصفات كما هى عليه وكما نزل بها الوحى يكون ملحداً فى إيمانه؟.

ولو فرضنا ـ جدلاً ـ اتفاقهم على معنى ما تأولوا عليه الآية، فهل هذا المعنى حق صريح يفرض نفسه على جميع العقول بحيث لا تستطيع العقول أمامه إلا الإذعان والتسليم؟.

إن الحق البين بنفسه لا يختلف فى أحقيته طرفان، وإن حصل لبعض الناس شبهة طارئة فى أحقيته فسرعان ما تتكشف وتزول ليكشف الحق نفسه بنفسه، وليفرض نفسه على جميع العقول فيذعن الجميع له، فهل تأويلات المتكلمين بهذه المثابة؟

وأمام هذه التساؤلات التى يطرحها "ابن تيمية" على نفسه نجده يعمل عقله فى حجج جميع المتكلمين فيجدها ترجع إلى الفرار إما من معنى الحيز والجهة والجسمية، وهذا حال من يتأول المجىء والإتيان والنزول والاستواء، وإما إلى الفرار من معنى التركيب والافتقار والتعدد وهذا حال من يتأول الصفات الثبوتية.

ثم يطرح ابن تيمية سؤالاً آخر: وهل استطعتم بالتأويل أن تنجوا مما فررتم منه؟. وللإجابة على ذلك يستعرض جميع التأويلات التى قال بها المتكلمون فلا يجد سببا قد فروا منه للتأويل إلا وهو موجود فيما ذهبوا إليه.

---

(١) مجموع الفتاوى: ٥ – ٣٠.

"والمعتزلة" وهم أكثر المتكلمين إيغالا فى التأويل لما نفوا الصفات وأثبتوا الأسماء، فقالوا: إنه حى عليم قدير، وقالوا: لا يوصف بالعلم والحياة، لأن هذه أعراض لا تقوم إلا بالأجسام لم يستطيعوا بذلك أن يتخلصوا مما فروا منه، لأنه يقال لهم: إذا كنتم لا تتصورون عالماً قادراً إلا جسماً، فكذلك لا نتصور حيا عليماً إلا جسماً". "ولا يعقل مسمى بذلك إلا جسماً" فما كان جوابكم عن الأسماء كان هو عينه جوابنا عن الصفات.

"والأشاعرة" لما تأولوا المحبة والرضى والغضب على معنى الإرادة لأن ذلك يستلزم التشبيه والمماثلة، فيقال لهم نظير ما قيل للمعتزلة.

ولو خاطبناهم بلغتهم لقلنا لهم: "إن الإرادة تستلزم العزم والهم بفعل الشىء بعد أن لم يكن، وهذا من صفات المحدثين" [(١)] فما فروا منه بالتأويل وقعوا فيه.

ويتساءل ابن تيمية: من أين لهؤلاء المتكلمين هذه الأصول وتلك المعانى التى جعلوها مقياساً للتنزيه؟. هل تلقوها من الكتاب والسنة؟ أم قلدوا فيها أئمة المذاهب من غير نظر ولا إعمال فكر. إن هذه المعانى التى يتحدثون بها معان مجملة جاءت فى ألفاظ متشابهة، وحاولوا أن يحملوا عليها كتاب الله قسرا فما نصروا دينهم ولا كسروا عدوهم!

٧ ـ الجمع بين الإثبات والتنزيه:

كما يرى "ابن تيمية" بأن الحديث عن الصفات ليس كافيا فيه مجرد نفى التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه، وذلك لأنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز، فالنافى إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه قيل له: إن التشابه فى الأسماء لا يعنى التشابه فى حقيقة المسميات، والقدر المشترك بين الموجودين لا يستلزم تماثلهما من جميع الوجوه[(٢)]، ونحن لا نعلم ما غاب عنا إلا بذلك القدر المشترك الذى لابد منه بين كل موجودين، وبمقدار المناسبة بين ما عندنا وبين ما غاب عنا مما نريد معرفته يمكن المعرفة؛ ولولا ذلك لما استطعنا أن

(١) الرسالة التدمرية: ١٩

(٢) نفس المصدر: ٧٢.

نعرف شيئاً عندنا قضايا كلية عامة يشترك فيها ما غاب عنا وما هو موجود تحت حواسنا، وهذه القضايا العامة هى القدر المشترك، وهى وجه الاعتبار والمناسبة بين الغائب والشاهد، ولولا ذلك لما صح لنا قياس عقلى.

وإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم معنى ما خوطبنا به إلا بمعرفة المحسوس لنا والمشاهد أمامنا من ذلك ونوع مناسبته لما عندنا، ولو لم نعرف ما فى هذه المعانى فلابد من هذا القدر المشترك بين ما غاب عنا وبين ما شوهد لنا ليحصل لنا نوع معرفة بذلك، وهذا القدر المشترك هو مسمى اللفظ المتواطئ والمشترك، وبهذه المواطأة والمشاركة نفهم معنى الخطاب وهذه هى خاصية العقل فى ذلك.

والأمر فى هذا كما فى أخبار الجنة وما فيها من ألوان النعيم والنار وما فيها من ألوان العذاب، ولولا معرفتنا بما يشبه ذلك فى الدنيا لم نفهم ما خوطبنا به عن تلك المعانى من معنى، ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأمور غير حقيقة ما نشاهده فى الدنيا من ذلك، كما قال ابن عباس: "ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء فقط"، فإذا كانت صفات هذه الأشياء وهى مخلوقة ليس كصفات ما يشبهها فى الدنيا وهى مخلوقة أيضاً بل بينهما من التفاضل ما لا يعلمه إلا الله، فصفات الخالق – سبحانه – أولى أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله، فيثبت له المثل الأعلى من كل كمال لا نقص فيه مع نفى مماثلته لخلقه فى ذلك(1).

والقرآن قد جمع فى حديثه عن الصفات بين التشبيه والتنزيه فى آية واحدة حين قال:

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ فالله سميع وبصير ولا يشبهه أحد من خلقه مع أنهم يسمعون ويبصرون، وكذا فى بقية الصفات لأن التماثل فى الصفات فرع عن التماثل فى الذوات، والذاتان هنا مختلفان تماماً فكذا صفاتهما.

ومن الإنصاف هنا أن نشير إلى أن كلا من الغزالى وابن رشد وابن عربى قد جمعوا فى منهجهم بين الإثبات والتنزيه، كما جمع القرآن بينهما فى الآية

---

(1) الرسالة التدمرية: ٧٢.

السابقة، فابن عربى يذهب إلى أن الله يتجلى فى صورة التنزيه فى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ويتجلى فى صورة التنزل للخيال فى قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ يقول ابن عربى: (وجميع المشاهدين للحق لا يخرجون عن هاتين النسبتين. وهما نسبة التنزيه لله تعالى ونسبة التنزه للخيال بضروب التشبيه). كما أن الغزالى فى "المقصد الأسنى" وابن رشد فى "مناهج الأدلة" قد جمعا بين الإثبات والتنزيه كما يتضح ذلك من تتبع منهجهما.

٨ ـ الإثبات ليس تشبيها:

لقد تحدث القرآن عن الصفات بالإثبات، والله قد سمى بعض عباده بما يسمى به نفسه كالعلم والسمع والبصر، والله موجود، والعبد موجود، وليس إثبات هذه الصفات لله يقتضى مشابهته لشيء من خلقه فى أى منها، لأنه لا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الصفة اتفاقهما فى حقيقة الصفة.

والأسماء والصفات قد تستعمل خاصة مضافة إلى موصوفها، وقد تستعمل مطلقة عن الإضافة والتخصيص، فإذا استعملت الصفة مضافة كقولنا: علم الله، ووجود الله، وقدرة الله فإنها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره، أما إذا استعملت مطلقة عن الإضافة فينبغى أن يعرف أن المعنى المطلق معنى كلى لا وجود له إلا فى الأذهان، ولا تحقق له فى الخارج، وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين حيث اختلط عليهم ما فى الأذهان بما فى الأعيان، وظنوا: أن هذه المعانى المطلقة تكون موجودة ومتحققة فى الخارج، وأننا لو قلنا: الله موجود، ومحمد موجود لزم من ذلك أن يكون وجود هذا كوجود هذا، وبنوا على ذلك قضية أخرى فقالوا:

"لابد أن يكون فى الرب ما يميزه عن غيره، فيكون فيه جزءان:

١ ـ جزء مشترك بينه وبين عباده.

٢ ـ جزء خاص به يميزه عن غيره.

وما به الاشتراك غير ما به الافتراق، فيلزم أن يكون الرب مركباً مما به الاشتراك ومما به الافتراق. وترجع هذه الشبهة إلى تفرقتهم بين الماهية والوجود

حيث ظنوا أن للماهية وجودا مستقلا خارج الأذهان، وهذا خطأ، لأنهم لم يفرقوا فى ذلك بين الإمكان الذهنى والإمكان الخارجى، وظنوا أن كل ما يقدره الذهن ممكنا يمكن تحققه فى الخارج بمجرد هذا الإمكان الذهنى.

ويؤكد "ابن تيمية" خطأ التفرقة بين الماهية والوجود، ويبين أن ماهية الشىء لا تتحقق إلا بوجود عينه، وما لم توجد عينه فإن ماهيته لا توجد إلا فى الأذهان، وفرق كبير بين الوجود الذهنى وبين الوجود العينى. وشأن جميع المعانى الكلية أنها لا توجد إلا فى الذهن ولا وجود لها فى الخارج منفصلة عن أعيانها، وإذا وقع الاشتراك فى هذه المعانى الكلية فهو اشتراك فى معنى ذهنى مطلق لا وجود له فى الخارج، فإذا قلنا: علم زيد، ووجود زيد. لم يدل هذا إلا على ما يختص به زيد من العلم والوجود، لكن إذا علمنا بان زيدا نظير عمرو علمنا أن علمه نظير علمه، ووجوده نظير وجوده، وعلمنا ذلك من جهة القياس لا من جهة دلالة اللفظ، فإذا كان هذا فى صفات المخلوقين فهو فى صفات الخالق أولى.

فإذا قيل: علم الله، ووجود الله. لم يدل هذا على ما يشركه فيه غيره من مخلوقاته بطريق الأولى، ولم يدل على مماثلته لخلقه لا فى وجوده ولا فى علمه كما دل فى زيد وعمرو، لأننا هنا علمنا التماثل بين الصفات تبعاً لعلمنا بتماثل الذوات من جهة القياس لكون زيد مثل عمرو، وهنا نعلم أن الله ليس كمثله شىء فى ذاته، وبالتالى فليس كمثله شىء فى صفاته، لأن الكلام عن الصفات فرع الكلام عن الذات كما سبق.

ولهذا كان مذهب السلف كما صوره "ابن تيمية" أصح المذاهب فى ذلك: إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل[1].

---

(١) انظر فى ذلك: الرسالة التدمرية ١٠ - ١٤، مجموع الفتاوى: ٥ - ١٢٢ - ١٣٢، ٢١٠، ٢٢٢ - ٢٣٢، العقل والنقل ١ - ٦٦، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور على سالم النشار .. ط - ٢٦ ط دار المعارف سنة ١٩٦٧.
الصواعق المرسلة لابن القيم: ٢ - ٤٦٤ ط الإمام سنة ١٣٨٠هـ.

الفصل الثالث

١ ـ الحقيقة والمجاز فى مذهب ابن تيمية

(١) الحقيقة والمجاز تقسيم محدث:

إذا كان موضوع بحثنا: هو بيان موقف "ابن تيمية" من قضية التـأويل، فمن الضرورى أن نبين رأيه فى تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، لأن التأويل فى جوهره هو حمل اللفظ على معناه المجازى لا الحقيقى، وسيلقى بيان موقفه من الحقيقة والمجاز ضوءاً على موقفه من التأويلات عامة وتأويل الصفات خاصة، وربما كان فى ذلك تبرير لمذهبه فى أن جميع آيات الصفات يجب أن تحمل على الحقيقة لا المجاز كما سيتضح ذلك فيما بعد.

ولقد سلك "ابن تيمية" فى توضيح هذه القضية منهجاً استقرائياً توصل به إلى الإعلان عن رأيه الذى ربما عارضه فيه الكثير، ويستقرئ "ابن تيمية" التراث العربى المتقدم فى العصر الجاهلى والإسلامى، فلا يجد بين المتقدمين من تكلم فى تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز من اللغويين أو النحاة، وقد انقضت القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ولم يتكلم فى ذلك أحد من أئمة اللغة والنحو كالخليل بن أحمد وسيبويه وأبى عمرو بن العلاء، ولم يوجد فى تراث هؤلاء جميعاً إشارة إلى هذا التقسيم.

وأول من عرف عنه أنه تكلم بلفظ المجاز هو "أبو عبيدة معمر بن المثنى" فى كتابه "مجاز القرآن" ولم يقصد أبو عبيدة فى كتابه هذا بالمجاز: ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز القرآن: ما يجوز أن يعبر به عن الآية فى اللغة، فهو يستعمل لفظ المجاز بمعنى المعبر والممر، لا بمعنى قسيم الحقيقة.

كما لم يوجد هذا التقسيم عند أئمة الفقهاء والأصوليين المتقدمين، فهذا "الشافعى" أول من جرد الكلام فى علم الأصول، وبين أيدينا الآن أهم كتبه فى ذلك وهو "الرسالة" ولا يوجد فيها ولا فى بقية كتبه شىء من ذلك التقسيم، كما لم يوجد شىء من ذلك فى كلام مالك وأبى حنيفة والثورى والأوزاعى والليث وغيرهم.

وتكلم "أحمد بن حنبل" فى كتابه "الرد على الجهمية" على قوله تعالى: ﴿إنا ، نحن﴾ الواردة فى القرآن فقال: إن هذا من مجاز اللغة كما يقول الرجل: إنا سنعطيك كذا، أو إنا سنفعل كذا، وهو يتحدث عن نفسه، واحتج بهذا بعض أتباع "أحمد" فقالوا: إنه قال بالتأويل فى القرآن، ومن هؤلاء "أبو يعلى" و "ابن عقيل"، ولكن بقية أصحاب أحمد من المتقدمين قد منعوا ذلك وقالوا: قد عنى بقوله: "من مجاز اللغة" أى مما يجوز فى اللغة أن يقول الرجل: كذا. ولم يقصد بقوله هذا المجاز الذى هو قسيم الحقيقة.

ومن يقرأ مذهب "ابن حنبل" يعلم خطأ أبى يعلى وابن عقيل فى تفسير قول أحمد وقولهم عليه: إنه قال فى القرآن بالمجاز، وقالوا بالتأويل بناءً على ذلك.

وتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز عمل محدث بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ولا أساس لهذا التقسيم بين أئمة اللغة المتقدمين، ومن ظن أن من أهل اللغة من نص على أن هذا اللفظ حقيقة فى هذا المعنى ومجاز فى غيره فقد قال بما لا يستطيع أن يقدم دليلاً عليه، وقال فى ذلك بلا علم.

مناقشة هذا الرأى:

وهذا التقسيم كان من الأصول الأولى التى بنى عليها "المرجئة" أصول مذهبهم، فى أن الإيمان مجاز فى الأعمال حقيقة فى التصديق القلبى، والذين قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز قالوا: الحقيقة: هى اللفظ المستعمل فيما وضع له. والمجاز: هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له. وتعريف الحقيقة والمجاز بما سبق يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولاً ثم بعد ذلك قد يستعمل فى موضوعه، وقد يستعمل فى غير موضوعه، ولهذا كان المشهور عند هؤلاء أن كل مجاز لابد له من حقيقة، وليس الأمر بالعكس.

وهذا الفرض يكون صحيحاً لو علم أن الألفاظ العربية قد وضعت أولاً لمعنى ثم بعد ذلك استعملت فيها، فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال، وهذا لا يصح إلا على رأى من يجعل اللغات اصطلاحية، حيث يقول هؤلاء: إن قوما من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا، وهذا بكذا، ويجعل هذا عاما فى جميع اللغات.

ويقول "ابن تيمية": إن هذا الرأى لم يذهب إليه أحد قبل "أبى هاشم الجبائى" ونازعه "الأشعرى" فى ذلك فقال: إنها توقيفية، وليس اصطلاحية وخاض الناس بعدها فى هذه المسألة (١)، ولا يملك أحد دليلاً على أن العرب قد اجتمع جماعة منهم فوضعوا جميع الأسماء الموجودة فى اللغة ثم استعملوها بعد الوضع.

وإنما المنقول والمعروف عنهم بالتواتر: استعمال الألفاظ فيما عنوه بها من المعانى، ولا يمكن القول بأن الاستعمال اللغوى مسبوق بوضع واصطلاح متقدم. نعم قد يصطلح أصحاب الحرف والمهن المختلفة على أسماء خاصة بهم، ولكنها ليست من قبيل العرف اللغوى العام.

(٢) اللغة تعرف بالإلهام:

ونحن نجد أن الله تعالى يلهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض، وقد سمى القرآن ذلك منطقا وقولاً فى قول سليمان: (عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطير) و: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ وكذلك الأمر فى الآدمى فالطفل إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه، أو من يقوم بتربيته ينطق اللفظ ويشير إلى المعنى فصار يفهم أن ذلك اللفظ مستعمل فى ذلك المعنى، وأن المتكلم أراد به هذا المعنى، ثم يسمع لفظاً بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم لهذا اللفظ حقيقته ومجازه، بل ولا أوقفوه على معانى جميع الأسماء، وإن كان أحياناً قد يسأل عن مسمى بعض الأشياء فيوقفوه عليها، كما تترجم اللغة لمن لا يعرفها حتى يقف على معانى ألفاظها.

ولا يجوز لنا أن نفترض أن آدم قد علم أولاده جميع الأسماء الكائنة إلى يوم القيامة: الحقيقة منها والمجاز، وأن أولاده قد نقلوا عنه هذه المعرفة إلى ذريتهم من بعدهم لأن الله قد أغرق جميع ذريته فى الطوفان إلا من كان فى سفينة نوح، وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلا أولاد نوح، وهؤلاء لم يكونوا يتكلمون بجميع اللغات الحاصلة بعدهم، لأن اللغة الواحدة كالفارسية والعربية فيها من الاختلاف والتنوع ما لا يكاد يحصى.

---

(١) كتاب الإيمان لابن تيمية: ٧٢ ط دمشق، مجموع فتاوى ابن تيمية ٥ – ١٩٦ – ٢٠٠.

والعرب أنفسهم لكل قبيلة منهم لهجتها الخاصة بها والتى تعبر بها عن حاجتها ولا يفهمها غيرها، فكيف يتصور إذن أن ينقل عمن كان فى سفينة نوح أنهم تكلموا بجميع لغات الأمم بعدهم حقيقة ومجازاً وأن ذلك منقول عنهم؟

والمعقول فى ذلك أن الله تعالى ألهم النوع الإنسانى أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه، فإن أول من علم ذلك آدم أبو البشر، وهم علموا ذلك كما علمه هو، وإن اختلفت اللغات، وقد أوحى الله إلى "موسى" بالعبرية وإلى "محمد" بالعربية، والجميع كلام الله يتضمن أمره ونهيه وإن كان لغة هذه ليست هى لغة تلك.

وليس من غرضنا الآن إقامة الدليل على عدم المواضعة اللغوية بل يكفى هنا أن يقال: إن هذا غير موجود وإن القائل به لا يملك الدليل عليه، بل الإلهام كاف فى ذلك من غير مواضعة متقدمة، وإذا سمى هذا توقيفا عند البعض فليسم توقيفا، ومن ادعى مواضعة فى ذلك فقد قال ما لا علم له به، وإنما المعلوم من ذلك الاستعمال وكثرته أو ندرته فى هذا المعنى أو ذاك.

وهم فى تقسيم اللفظ المستعمل إلى حقيقة ومجاز يقولون: تتميز الحقيقة من المجاز بالاكتفاء باللفظ، فإذا دل اللفظ بمفرده فهو حقيقة، وإذا لم يدل إلا بقرينة فهو مجاز، وهذا أمر متعلق باستعمال اللفظ فى هذا المعنى أو ذاك، ولا علاقة له بوضع متقدم.

لكنهم فى تعريف الحقيقة والمجاز يحتاجون إلى إثبات وضع متقدم على الاستعمال، لأنهم يجعلون دلالة اللفظ على الوضع المتقدم أساساً للتعريف فإن دل عليه اللفظ بمفرده كان حقيقة وإلا كان مجازاً وهذا الوضع لم يثبتوه ويتعذر عليهم إثباته.

ولا يجوز القول هنا بأن المراد بالوضع المتقدم هو استعمالهم اللفظ فيما وضع له أولاً، فمن أين يعلم أن هذه الألفاظ كان العرب يتخاطبون بها عند نزول القرآن وقبله، ولم تستعمل قبل ذلك فى شىء آخر؟

ومعلوم أن اللغة كالكائن الحى تتطور مع الإنسان لتسد حاجته فى التعبير عن شئون حياته، وإذا لم يعلم هذا النفى فلا يكون لهذا التقسيم حقيقة.

ولو فرض أن هذا جائز عقلا إلا أنه ليس واقعاً لغويا ولا شرعياً أصلاً، بل لم يشتهر ذلك إلا فى القرن الرابع الهجرى، حينما صار أصحاب المذاهب المختلفة من أنباط الفرس، وأهل الأهواء يستعملون الألفاظ فى غير معانيها المعروفة لها بين أبناء العربية، بل يعبرون بها عن معان خاصة بهم قد اصطلحوا عليها فيما بينهم، وتلقاها عنهم جمهور الناس.

ومن هنا وقع الغلط بين كثير من الناس، لأنهم قد تعودوا ما جرى بينهم من الخطاب على عادتهم فى استعمال الألفاظ فى المعنى المستعمل على ألسنة علمائهم، وعلماؤهم حينذاك هم رجال الفلسفة والكلام، فإذا سمعوا اللفظ فى "القرآن" والحديث ظنوا ـ خطأ منهم ـ أنه مستعمل فى ذلك المعنى المحدث، الذى تعارف عليه هؤلاء، والذى تلقوه عن علمائهم، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم وعادتهم الحادثة فى الاستعمال.

وكان هذا مدخل الخلط عند كثير من الناس والواجب فى ذلك أن تعرف لغة القوم وعادتهم فى التخاطب والعرف اللغوى العام الذى نزل به القرآن، وما كان الصحابة يفهمون من مدلول هذه الألفاظ عند نزول القرآن بها.

فبتلك اللغة، وعلى عادة القوم وعرفهم فى الخطاب كان خطاب القرآن لهم، وليس بما حدث بعد ذلك من هذه التقسيمات المحدثة، ولا كان خطابهم بهذه المعانى الاصطلاحية الخاصة، وكل لفظ ورد فى القرآن فإنه مقيد بما يدل على معناه، ولذلك فلا يوجد فى القرآن شيء من ذلك المجاز بل كله حقيقة ولهذا لما قال كثير من المتأخرين بأن فى القرآن مجازاً كان معظم استشهادهم بقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾ و ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾. فقالوا: إن الإرادة استعملت فى ميل الجدار على سبيل المجاز، مع أن الإرادة استعملت فى الميل الذى يكون معه شعور وهو ميل الحى والذى لا شعور معه كميل الجماد وذلك مشهور فى اللغة، كقولهم: هذا السقف يريد أن يقع، هذا الزرع يريد أن يسقى، هذه الأرض تريد أن تحرث، ولا فرق فى ذلك بين الاستعمالين إلا كثرة استعمالها فى ميل الحى، عن ميل الجماد.

وقالوا فى المثال الثانى: إن المراد: أهل القرية فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه هذا مجاز بالحذف. مع أن لفظ القرية، والنهر، والمدينة وغيرها، من

الأمور التى فيها "الحال" والمحل كلاهما داخل فى الاسم، ثم الحكم الذى يتضمنه الخبر قد يعود على الحال فى كل هذه الأسماء، مثل: أهل القرية، جرى النهر، وقد يعود على "المحل" مثل: بنيت القرية، حفرت النهر، أضاءت المدينة.

والقرآن قد استعمل القرية فى المعنيين معاً، فمن استعماله فى معنى الحال قوله سبحانه: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ ﴿فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ﴾ والمقصود من القرية هنا: هم أهلها الظالمون، الذين يعبر عنهم بالحال.

وقال سبحانه: ﴿أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ والمقصود بالقرية هنا: المكان وليس السكان وهو المعبر عنه بالمحل.

ولفظ القرية عند الإطلاق يدل على الاجتماع، لأنه مأخوذ من القرى والجمع، ولم يطلق لفظ القرية إلا على المكان المسكون، أو الذى كان مسكوناً وخرب.

فلفظ القرية فى الآية يراد بها السكان من غير إضمار ولا حذف.

ثم إذا سلمنا بصحة هذا التقسيم، وقلنا بأنه ضرورة للحاجة اللغوية فينبغى أن لا نخضع لغة القرآن لهذا التقسيم المحدث الذى لم يكن له وجود عصر نزول القرآن كما لا ينبغى أن تحمل ألفاظ القرآن ومعانيه على تلك المفاهيم الحادثة بعد القرون الثلاثة الأولى.

والمنهج القويم لمن أراد أن يتعرض لبيان ألفاظ القرآن ومعانيها أن يذكر موارد ذلك اللفظ فى جميع آيات القرآن، ويتبين منها ماذا عنى الله بها، ليتعرف بذلك على لغة القرآن، وخصائص تعبيره، ويعرف العادة المعروفة والعرف اللغوى الذى نزلت به آيات القرآن لتخاطب القوم.

ثم إذا كان لذلك نظائر فى كلام غيره، وكانت النظائر كثيرة عرف أن تلك العادة واللغة من قبيل المشترك اللفظى العام للغة، ولا يجوز أن يعمد إلى ألفاظ القرآن والحديث فيحملنا على غير معانيها، ويقول: إن ألفاظ القرية قد عنى بها بهذا المعنى، وهذا ما نجده عند المرجئة فى تفسير الإيمان، وعند المعتزلة والفلاسفة والرافضة وغيرهم فى تفسير القرآن، فيجعلون عمدتهم فى ذلك كتب الأدب وكتب الفلسفة والكلام، أما كتب الحديث والتفسير بالمأثور فلا يلتفتون إليها.

والذى أريد أن أخرج به من هذا كله أن "ابن تيمية" لا يعترف بصحة تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، لأنه قول لا دليل لأصحابه عليه إذ لا يملك أحد منهم أن يقدم دليلا على أن العرب المتقدمين لغويين ونحاة قد تواضعوا على أن هذا اللفظ حقيقة فى هذا المعنى مجاز فى غيره.

(٣) المجاز فى مذهب ابن تيمية:

وحقيقة الأمر فى ذلك أن الألفاظ نوعان:

أحدهما: ما معناه مفرد كلفظ الأسد، والسيف، والبحر، وهذه الألفاظ إذا استعملت فى تركيب لغوى مثل: خالد سيف الله، وقول ابن عباس: "الحجر الأسود يمين الله فى الأرض .. إلخ".

فاللفظ فى هذا الاستعمال فيه تجوّز، وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه فهو محمول على هذا الظاهر فى استعمال المتكلم وفى قصده، لا على الظاهر فى معناه المفرد عن هذا التركيب، وكل من سمع هذا اللفظ فى هذا التركيب علم مراد صاحبه وسبق إلى فهمه أن المراد هو مقصود المتكلم لا معناه المفرد، وهذا يوجب أن يكونَ اللفظ نصا فى معناه لا محتملاً.

وليس حمل هذا اللفظ على هذا المعنى من التأويل، الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره، وهذا من مثار الغلط فى فهم مذهب "ابن تيمية" فى التأويل، حيث يتوهم بعض الباحثين أن "ابن تيمية" قد يقصد من مثل هذا المثال ـ "خالد سيف من سيوف الله" ـ أن المراد هنا: حقيقة السيف المعروفة، ولكن ابن تيمية يرى أن هذا المثال وما شاكله يجب أن يفهم فى ضوء ما يسمى بالموقف اللغوى العام، وذلك يكون بقرائن الأحوال بالنسبة للمتكلم والمخاطب وسياق الكلام والعرف اللغوى.

فكل هذه العوامل وغيرها تعطى اللفظ صفة الظهور فى دلالته على معناه الذى يريده المتكلم، ويكون نصا فى هذه الدلالة بصرف النظر عن معناه المجرد عن السياق، ويكون هذا من باب "ما يجوز أن يعبر به لغة" كما وضع على هذا المعنى كتاب "أبى عبيدة معمر بن المثنى" وتحدث به "ابن حنبل"، فابن تيمية يسمى هذا مجازاً لغوياً لكنه ليس قسيما للحقيقة، بل يقصد أن هذا التعبير مما يجوز فى

اللغة، ويكون نصا فى دلالته على مراد المتكلم وليس مجازاً فيه، فالتجوز ليس فى دلالة اللفظ على المراد، وإنما هو فى جواز التعبير به عن المراد.

النوع الثانى من الألفاظ: ما يكون فى معناه إضافة: إما بأن يكون المعنى إضافة محضة كالعلو، والاستواء، والفوق، والتحت أو بأن يكون المعنى ثبوتياً فيه إضافة كالعلم، والحب، والبغض والسمع، والبصر.

وهذا النوع من الألفاظ لا يمكن أن يكون له معنى مفرد بحسب موارده، لأنه لم يستعمل مفرداً قط بل لابد فيه من إضافة توضح ما يراد منه، وجميع أفراد هذا النوع من الألفاظ لا يلزم منها الاشتراك أو المجاز، بل هى حقيقة فى القدر المشترك بين جميع مواردها.

والصفات الإلهية من هذا الباب، فمثلاً لفظ: (استوى) لم تستعمله العرب فى خصوص جلوس الإنسان على السرير حتى يصير حقيقة فى هذا المعنى فقط مجازاً فيما عداه، وكذا لفظ "العلم" لم تستعمله العرب حقيقة فى خصوص العرض القائم بالجسم حتى يصير مجازاً فى غيره، بل يستعمل الاستواء أحياناً مطلقاً بلا تعدية: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ وأحياناً مقروناً بحرف الغاية: ﴿اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ وأحياناً بحرف الاستعلاء: ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ وتارة يكون صفة لله، وتارة يكون صفة للبشر، ولا ينبغى أن يكون فى أحد الموضعين حقيقة وفى الآخر مجازاً، كما لا ينبغى أن يفهم منه أن الخاصية الثابتة لله هى الخاصية الثابتة للبشر، بل يجب التفريق بين ما يدل عليه اللفظ مجرداً، وما يدل عليه بخصوص إضافته إلى الفاعل المعين.

وبهذه التفرقة ينكشف الإشكال الذى وقع فيه كثير من الناس، ويزول اللبس(١)، فهو إذا أضيف إلى الله يكون حقيقة فى المعنى المراد وصف الله به لا مجازاً، وهذه الحقيقة لا يشركه فيه غيره لأنها خاصة به.

وكذا إذا أضيف إلى الإنسان يكون حقيقة فيه وليس مجازاً، وخاصا به. والحقيقتان مختلفتان لاختلاف الذاتين الموصوفتين بهما لأنه تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ فابن تيمية يعترف بنوع من المجاز، لكنه ليس مجازاً فى الدلالة على

(١) انظر الرسالة التسعينية: ١٢٩ – ١٣١، الفتاوى الكبرى جـ ٥.

المراد بل من قبيل المجاز في التعبير اللغوى، وهذا المجاز يعترف به الواقع اللغوى العام، لأننا وجدنا العرب يستعملون هذه الألفاظ فى مثل هذا التعبير، ولكن لم نجد من يقدم لنا دليلا على أن اللفظ حقيقة فى هذا المعنى مجاز فى غيره.

(٤) الصفات الإلهية بين الحقيقة والمجاز:

لعل ما سبق يوضح لنا موقف "ابن تيمية" من تأويل الصفات وحملها على المجاز اللغوى، فهو لا يعترف بتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز.

وإذا جاز تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز حسب الاصطلاحات الحادثة، فينبغى ألا نخضع لغة القرآن لهذا التقسيم، لأنه نوع من التمويه والإبهام على السامع، ولقد وضع أصحاب المجاز شروطاً للدلالة المجازية للألفاظ، ولو طالبناهم بها فى لغة القرآن لما استطاعوا الوفاء بها، فالله قد وصف نفسه فى القرآن بصفاته، وإذا تأولنا هذه الصفات تأويلاً مجازياً كان لابد فى ذلك من أربعة أمور:

أولاً – بيان أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازى، وأن ذلك المجاز مما يراد من اللفظ، لأن لغة القرآن يجب أن تفسر فى ضوء العرف اللغوى العام الذى كان سائداً فى عصر نزوله.

ثانياً – أن يكون هناك دليل قاطع فى وجوب صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، لأنهم يشترطون فى حمل اللفظ على المعنى المجازى: وجود الدليل الصارف له عن الحقيقة، ولابد أن يكون هذا الدليل قاطعاً فى دلالته.

ثالثاً – لابد أن يسلم الدليل عن المعارض، فإذا قام دليل قرآنى أو فطرى يبين أن الحقيقة مراده امتنع تركه، فإذا كان الدليل نصا فى الدلالة لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهراً فلابد من المرجح، وعدم علمنا بوجود الدليل المعارض لايدل على عدم وجوده، بل قد يكون هناك دليل يمنع الصرف إلى المجاز، ولكن لا نعلمه، وهذا يمنع المجاز.

رابعاً – إذا تكلم الرسول بكلام وأراد به خلاف ظاهره فلابد أن يقرن بخطابه دليلا آخر يبين أن الحقيقة غير مراده، ولا سيما فى الخطاب عن الأمور الغيبية التى يطلب من العبد فيها الإيمان بها والاعتقاد بما جاءت به فقط، وهذا ما

يسميه علماء البيان بالقرينة المانعة من إيراد المعنى الأصلى للفظ، وإذا لم ينصب لهم الرسول دليلاً على ذلك فيكون خطابه للأمة من باب التلبيس والتدليس وليس من باب الهدى والبيان.

وإذا أقام لهم دليلاً على إرادة المجاز لا الحقيقة، فلابد أن يكون دليلا بينا وواضحاً ظاهراً بنفسه، ولا يجوز أن يحيلهم فى ذلك إلى دليل خفى لا يفهمه إلا بعض الناس وخاصتهم، لا سيما إذا كان ذلك فيما يتعلق بالأمور الإلهية التى هى أساس الاعتقاد، حتى لا يكون خطابه فى ذلك أشبه بالأحاجى والألغاز.

ثم إذا أردنا أن نطالب المتأولين بتطبيق الشروط السابقة والتى وضعوها لكون الدلالة مجازية، لم نجد هناك شرطاً واحداً أو دليلاً عقلياً مقنعاً استطاعوا أن يقيموه كدليل على تأويلاتهم.

ولنأخذ فى ذلك مثالاً ذهب فيه المتأولون كل مذهب، وليكن قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ كنموذج لتأويلهم.

أولاً: هم يتأولون "اليد" على معنى القدرة، أو النعمة والعطاء تسمية للشىء باسم سببه، وتأولوا الآية على معنى القدرة والعظمة، أو على أنها كناية عن الذات الإلهية، وقالوا: عن "اليد" قد صارت حقيقة فى العطاء والجود، فقوله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ بمعنى سعة العطاء والجود و: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أى خلقته بقدرتى.

ولا يجد "ابن تيمية" عناء فى نقض هذه التأويلات، لأنها لا تعبر بنفسها عن حقيقة الأمر، لا من ناحية اللغة ولا من ناحية المعنى المراد، فجميع لغة العرب لم تستعمل فيها "اليدان" مثناة، ويراد بهما النعمة والعطاء، أو القدرة والعظمة، وهم يستعملون الواحد فى مقام الجمع كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ والجمع فى مقام الواحد كقوله: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ واستعملوا الجمع فى مقام الاثنين: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾، أما استعمال الواحد فى مقام الاثنين والاثنين فى مقام الواحد فهذا مالم يوجد فى لغة العرب مطلقاً، لأن ألفاظ العدد يجب أن تكون نصاً فى معناها ولا مجال فيها للتجوز بحال ما، لأنه لا يجوز أن تقول: أنا أمتلك قرشا، وأنت تريد قرشين، ولا أن تقول: عندى رجلان وأنت تعنى

رجلاً واحداً، أو جنس الرجال، لأن دلالة الواحد على الجنس والجنس على الواحد شائع وكثير فى لغة العرب.

وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ لا يجوز أن يراد بها القدرة، لأن القدرة صفة واحدة واليد مثناة ولا يعبر بالمثنى عن الواحد.

كما لا يجوز أن يراد بها الذات، لأنه لو أراد ذلك لأضاف الفعل إلى "إليّ" فتكون إضافة اليد إلى الذات إضافة للفعل إليه كقوله تعالى: ﴿ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ فاليد هنا مضافة إلى الذات المعبر عنها بكاف الخطاب، واليد هى الفاعلة والمراد بها الذات أى بما قدّمت.

أما إذا أضافوا الفعل إلى الفاعل، ثم عدّى الفعل إلى اليد بحرف التعدية "الباء" كقوله ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فإن ذلك يكون نصاً فى أن الفعل وقع باليد حقيقة.

ولا يجوز أن يراد باليدين النعمة، لأن نعم الله لا تعد ولا تحصى فلا يعبر عنها باليد مثناه [1].

ومحاولة تأويل الآية على أن المراد باليدين: النعمة أو العطاء، أو القدرة ومحاولة للتكيف وليست فى جانب التنزيه، ولو قالوا: بأن يده مجهولة الكيف مثل ذاته لما اضطروا إلى ذلك.

ومن هذا التفصيل اللغوى الذى وضحه "ابن تيمية" يتبين أن الآية لا تقبل المجاز مطلقاً من جهة اللغة.

ثانياً ـ ما الدليل الصارف للفظ عن حقيقته إلى المعنى المجازى فى هذه الآية؟ هل لأنهم فهموا من "اليد" المعنى الحسى اللائق بالمخلوقين فأرادوا أن ينزهوا الله عنه؟.

لعل ذلك هو المعنى الذى يدور فى أذهان الجميع، لكن لو صح ذلك الفرض لكانوا مخطئين فيه، لأن الفطرة السليمة مجبولة على أنه ليس كمثله شىء.

(١) رسالة الحقيقة والمجاز ص ٩ – ١٠.

ثم إن هذا الفرض يقتضى نفى "اليد" الجارحة والحسية، أو التى هى من جنس ما للمخلوقين وهذا لا ريب فيه، فإنه متفق عليه بين الجميع، لكن لا يمنع ذلك أن تكون له يد مناسبة لكمال ذاته وتستحق من الجلال والكمال ما وجب لذاته من ذلك، وكل حجة يذكرها المتأول ويستدل بها على تأويل صفة ما، فيسلم له أن المعنى الذى يستحقه المخلوق من ذلك منتف عنه سبحانه، وإنما المراد من ذلك معنى ما يليق بذاته، كما أن له علماً يليق به وقدرة تليق به.

ثالثاً ـ هل يملك المتأول دليلاً عقلياً أو سمعياً على أن وصفه تعالى بيد تليق به يعتبر نقصاً أو عدم كمال حتى تحمل الآية على خلاف الظاهر؟ وهل فى الكتاب أو السنة ما يدل على أن وصفه بيد تليق به ممتنع؟.

إن أقصى ما يذكرونه فى ذلك: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**﴾ و﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾ و ﴿**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾ وهذه الآيات إنما تدل على امتناع التجسيم والتشبيه أما وصفه بيد تليق به كمالاً وجلالا فلا يوجد فى كلام الله ما ينفى ذلك، ثم هل يوجد فى العقل ما يدل على استحالة وصفه بيد تليق به؟ وإذا كان العقل لم ولن يستطيع الوصول إلى كيف الذات، فلماذا لا يسلم بوجود اليد له بلا إثبات كيف لها؟

أليس الأقرب إلى المعقول فى ذلك التسليم بما ورد به السمع من صفة اليد وأن يحتذى فى إثباتها حذو إثبات الذات نفسها، إثبات وجودها وليس إثبات كيفها؟

رابعاً: المعنى الذى سيقت لأجله الآية: ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ يناقض تأويلها بالقدرة أوالعظمة، لأن الآية سيقت لبيان خصوصية "آدم" دون غيره من الخليقة حيث خلق بيده سبحانه، ولما أمر الله الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا إلا إبليس فقيل له: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ ولو صح تأويل الآية بشيء من ذلك لما كان هناك خصوصية اختص بها "آدم" عن سائر الخليقة، لأنهم جميعاً خلقوا بقدرته وعظمته حتى إبليس، ولو كان المراد بذلك قدرته وعظمته لشارك آدم فى ذلك غيره من المخلوقين [1].

(١) رسالة الحقيقة والمجاز لابن تيمية: ٦ - ١٤.

"وابن تيمية" قد بنى رأيه فى الصفات على أساس أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز اصطلاح محدث بعد القرون الثلاثة الأولى، ومادام ذلك التقسيم محدثاً فلا ينبغى أن نخضع له لغة القرآن، وعلى ذلك فإن جميع الصفات الإلهية يجب أن تحمل على الحقيقة لا على المجاز، ولا حاجة لنا إلى تأويلها.

ومنهج "ابن تيمية" فى ذلك يوافق تماماً ما ذهب إليه "أبو الحسن الأشعرى" فى أن صفات البارى تعالى يجب أن تحمل على حقيقتها، ولا يصار فيها إلى التأويل، كما ذهب فى ذلك فى "الإبانة"، و "رسالته إلى أهل الثغر".

فهو يقول فى رسالة أهل الثغر: "إن الله موصوف بصفاته على سبيل الحقيقة، لأنه لو لم يكن له ـ عز وجل ـ هذه الصفات لم يكن موصوفاً بشىء منها فى الحقيقة، وإنما يكون وصفه بها مجازاً أو كذباً".

كما أن وصفه بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا يقتضى مشابهة لخلقه فى ذلك، "لأن الشيئين لا يشبهان نفسيهما لمجرد اتفاق أسمائهما، وإنما يشتبهان بأنفسهما، فلما كانت نفس البارى تعالى غير مشبهة لشىء من العالم، ولم يكن وصفه بأنه حى، عليم، قادر، يوجب شبهه بمن وصف بذلك منا، وإنما يوجب اتفاقهما فى ذلك اتفاق حقيقتهما. ألا ترى أن وصف الله بالوجود ووصفنا بالوجود لا يوجب تشابهاً فى ذلك؟

ولو أوجب ذلك تشابهاً لوجب تشابه السواد والبياض بكونهما موجودين وإذا وصف الله بصفاته على سبيل الحقيقة ولم يكن فى ذلك تشبيهاً له بخلقه فيجب إجراء صفاته كلها على ما جاءت له من معنى، فإن له يدين (مبسوطتان)، والأرض جميعاً قبضته. وأن يديه غير نعمته وقدرته. ويجىء يوم القيامة. واستوى على عرشه. وأن استواءه ليس استيلاء كما قال أهل القدر لأنه لم يزل مستولياً على كل شىء. ليس فى وصفه بشىء من ذلك ما يقتضى التشبيه.

هذا منهج "الأشعرى" فى الصفات الذى قال به فى "الإبانة" و"رسالة أهل الثغر" لكن كان له مع صفات: المحبة، والرضى، والسخط، موقف يخالف ذلك. حيث تأولها جميعها على صفة الإرادة.

والحقيقة: أننا لم نعثر على سبب وجيه لدى "الأشعرى" فى تأويل هذه الصفات إلى صفة الإرادة، لأن السبب الذى فر منه فى صفات المحبة والرضى والغضب موجود بعينه فى الإرادة، فهذا يمثل شذوذاً ونشازاً فى رأى "الأشعرى" ولو احتذى فى هذه الصفات ما احتذاه فى غيرها لسلم مذهبه فى ذلك، ولما وجدنا عنده هذا النشاز فى المنهج.

ولقد بنى "ابن تيمية" رأيه فى ذلك على الأسس التالية:

أولاً ــ الاستقراء اللغوى بمعنى أن من يستقرئ لغة العرب فى عصر الرواية والاستشهاد لا يجد إشارة ولو خفية إلى تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز وإنما حدث ذلك فى القرون المتأخرة.

ثانياً ــ العرف اللغوى العام الذى كان يتخاطب به العرب فى عصر نزول القرآن لم يشهد هذا التقسيم، والقرآن لم يخاطب المسلمين بذلك، بل كان خطابه نصاً فى معناه من غير تجوز ولا تأويل، جرياً فى ذلك على عادة العرب فى الخطاب.

ثالثاً ــ تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز يستلزم القول بأن اللغات وضعية، وهذا قول لايمكن لأحد أن يقدم الدليل عليه، وسبق بطلان ذلك.

رابعاً ــ هناك نوع من التجوز فى الاستعمال اللغوى لبعض الألفاظ المتواطئة التى هى من قبيل المشترك اللفظى، وتجوزنا فى التعبير بهذا اللفظ المعين عن هذا المعنى أو ذاك ليس تجوزاً فى الدلالة، بمعنى أنه لا يكون حقيقة فى أحدهما مجازاً فى الآخر، بل هو حقيقة فيهما، والتجوز إنما هو فى التعبير فقط، ومن هذا النوع ألفاظ مثل: العين، واليد، والجارية، فهذه الألفاظ يوجد لها قدر مشترك بين عامة مواردها فى الاستعمال، ولهذا كانت حقيقة فى معناها المراد.

وعلى هذه الأسس السابقة بنى "ابن تيمية" رأيه فى نقد جميع التأويلات التى ذهب إليها علماء الكلام، ونقلها عنهم المفسرون وبين أنه لا أساس لها فى لغة العرب ولا كانوا يتخاطبون بها، ولا نزل بها القرآن.

ولقد صرح "ابن تيمية" برأيه فى ذلك، ولم يعبأ بكثرة الأصوات التى ارتفعت ضد مذهبه من جمهور الأشاعرة وغيرهم، إيماناً من "ابن تيمية" أن هؤلاء لم يفهموا حقيقة مذهب "الأشعرى" إيماناً" منهم بوجوب تقليده وليس عن نظر جاد، وفكر صائب.

وما دام قد وضح الحق أمام "ابن تيمية" فعليه أن يصرح به، ولا عليه بعد ذلك أن يقابل بالسخرية أو الاضطهاد، وأن تلقى عليه الاتهامات الكاذبة حسداً من عند أصحابها.

ولقد صرح "ابن تيمية" بأن الله سميع عليم، استوى على عرشه خلق آدم بيده، يجيء يوم القيامة، وينزل إلى سماء الدنيا، وكل ذلك حق على حقيقته، لا مجازاً لأنه مادامت ذاته لا تشبه الذوات فكذلك صفاته لا تشبه الصفات، ولا ينبغى التشاغل بتأويلها أو صرفها عن ظاهرها لأن هذا قياس مضطرب، وقول فاسد.

ونريد الآن أن نقف مع "ابن تيمية" فى بعض الصفات لنرى هل التزم بمنهجه فى ذلك أم خرج عنه، وهل كان فى مناقشته لبعض الصفات منسجماً مع منهجه أم متناقضاً فيه؟

وسأحاول أن أطبق منهجه على بعض الصفات الخبرية ولتكن صفات: العلو، والاستواء، والنزول، هى محل اختيارنا، وليس هذا اختياراً عشوائياً، بل لأن "ابن تيمية" كثيراً ما كان موقفه من هذه الصفات الثلاثة سبباً فى اتهامه بالتجسيم والتشبيه، والخروج عن الملة والشذوذ عن الجماعة، فعلينا أن نستوضح رأيه فى هذه الصفات لنرى أين يكون موقع رأيه من الحق والصواب؟

(٥) موقفه من صفة العلو :

يختلف موقف "المتكلمين" من الصفات الخبرية وتأويلها عن موقفهم من الصفات التى استدلوا عليها بالعقل كالصفات الثبوتية، فهم لم ينكروا الصفات الثبوتية ولكن أخطأوا فى تأويلها وتفسيرها.

أما موقفهم من الصفات السمعية الخبرية كالعلو، والاستواء، والنزول، والمجيء، والإتيان، فهم على إنكارها أصلاً، باستثناء "أبى الحسن الأشعرى" ومن

سار على نهجه فى ذلك. أما بقية المتكلمين أشاعرة ومعتزلة فهم ينكرون الصفات الخبرية، ويذهبون فى تأويلها وصرف أخبارها إلى ما أدتهم إليه عقولهم من المعانى التى ظنوها تنزيهاً لله عن مشابهة المحدثين.

وكانت حجتهم فى نفى الصفات الخبرية تتلخص فى أنها تستلزم الجهة، والمحايثة، أو الحيز والحركة والانتقال، وكل هذه تستلزم الجسمية والله منزه عن ذلك، ثم اختلفوا فى فهم نصوص العلو، والاستواء، والمجىء، والاتيان، وبأخبار النزول: فمنهم من قال بنفى العلو، لأنه تعالى ليس بداخل العالم ولا خارجه ولا فوقه ولا تحته، ومنهم من قال: إنه بذاته فى كل مكان، فهو عين الموجودات كما يقول بذلك "ابن عربى" وأصحاب وحدة الوجود(١).

(أ) أما "ابن تيمية" فيسلك منهجاً قويماً فى إثبات صفة العلو لله تعالى سمعاً وعقلاً، فمن ناحية أن الفطرة السليمة مجبولة على الاعتراف لله بالعلو وهذا يتمشى مع ما جاءت به نصوص القرآن، وتبدو مظاهر هذه الفطرة فى التوجه القلبى إلى جهة العلو ولو بالقلب حين الدعاء أو الابتهال إلى الله. وهذه الحجة لا يستطيع أحد أن يدفعها عن نفسه فضلاً عن أن يردها على قائلها وينكرها عليه.

والجوينى "إمام الحرمين" لم يجد لها جواباً حين سأله "الهمدانى" محتجاً عليه بها: وبماذا نفسر ما طبعت عليه قلوبنا من طلب العلو حين التوجه إلى الله؟ لم يجد "الجوينى" عن ذلك جواباً إلا قوله: "لقد حيرنى الهمدانى"(٢).

(ب) ومن ناحية أخرى فإن عامة النصوص كلها على إثبات العلو لله تعالى مع تنوعها فى الدلالة على هذا المعنى واختلافها فى التعبير عنه، وهذا كتاب الله من أوله إلى آخره ملىء بما هو إما نص وإما ظاهر فى أنه تعالى فوق كل شئ.

فتارة يخبرنا بأنه على عرشه استوى فى سبعة مواضع من القرآن. وبأنه استوى إلى السماء، وتارة يعبر عن هذا المعنى بصعود الأشياء وعروجها إليه، وتارة

---

(١) مجموع الفتاوى ٥ – ١٢٢.

(٢) كثيراً ما تتردد قصة الهمدانى مع الجوينى فى كتب ابن تيمية انظر مثلاً الكلمات النقيات ٣٩ مخطوط بدار الكتب.

يخبرنا بأن عنده بعض مخلوقاته يسبحون له بالليل والنهار، وتارة بعروج الملائكة والروح إليه، وتارة برفع بعض الأنبياء إليه، إلى أمثال ذلك مما لا يكاد يحصى.

وقد عبرت السنة المطهرة عن هذا المعنى فى كثير من الأخبار مثل قصة المعراج، وصعود الملائكة ونزولها من عنده(١).

فهذه الأخبار والآيات مع تنوعها فى التعبير واختلافها فى الأسلوب تؤكد جميعها معنى واحد هو ثبوت صفة العلو لله.

وحينئذ فإن الأمر لا يخلو: إما أن يكون ما اشتركت هذه النصوص فى الدلالة عليه هو الحق أو أن يكون الحق فى نقيضه. فلو كان نفى العلو هو الحق فى ذلك ــ ومعلوم أن النصوص كلها على الإثبات ــ للزم من ذلك أن يكون الرسول وصحابته لم ينطقوا فى هذا الباب فى شيء من الحق، ولا بينوا للناس ما نزل إليهم من ربهم، بل كان يجب حينئذ على الرسول أن يبين للأمة ألا يعتقدوا ما تدل عليه هذه الآيات من معنى.

ولو صح نفى العلو عن الله لكان ما نطق به الرسول فى هذا الباب وما جاءت به النصوص هو عين الضلال، بل ما أبعده أن يكون هدى وبيان للناس.

(جـ) ومن جهة ثالثة: فإن غاية ما يذهب إليه نفاة العلو هو تأويل آياته بأنها علو مرتبة، أو أنها فوقية قهر وسلطان، ولكن ينبغى أن يعلم أن فوقية الرتبة والمكانة لا تكون إلا بين شيئين اشتركا فى معنى ما وفضل أحدهما الآخر فى ذلك المعنى، وهذا بالنسبة لله محال، لأنه ليس كمثله شيء، وله المثل الأعلى.

ثم إن الله لم يمدح نفسه فى هذه الآيات بأنه أفضل من خلقه، أو بأنه أفضل من السموات والأرض، ولم يرد سبحانه شيئاً من ذلك، وحيث ورد فى القرآن شيء من ذلك فلا يكون إلا فى سياق الرد على من عبد مع الله غيره، وأشرك فى عبادته من سواه، ليبين سبحانه أنه أفضل من هذا المعبود مثل قوله تعالى: ﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارِ ﴾، ومثل قوله: ﴿آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾. ولم يرد فى القرآن آية واحدة مدح نفسه فيها بأنه خير من السموات والأرض، أو بأن

(١) العقيدة الحموية ١ - ٤٢٩ - ٣٠، الرسائل والمسائل ١ - ١٩٤ - ٢١٧.

مرتبته خير من مرتبة عبيده حتى يحمل عليها غيرها من الآيات "ولو كان المراد فوقية الرتبة أو المكانة لم يتصرف القرآن فى موارد هذه الصفة هذا التصرف العجيب ولم يتوسع فيها غاية التوسع"[١].

(د) ومن جهة رابعة" هل فى العقل والنقل ما يناقض وصفه تعالى بالعلو ولو دلالة خفية؟ إن الشرع كله على الإثبات قولاً واحداً، وشريعة الإسلام ـــ كما يقول ابن رشد ـ مبنية على أن الله فى السماء، فلو بطل ذلك لبطلت الشريعة بالكلية.

وتدور حجج نفاة العلو كلها حول نفى الجهة والحيّز، وهما من مستلزمات الجسمية والله منزه عن ذلك، ومعلوم أن استعمال هذه الألفاظ نفياً وإثباتاً لم يرد عن السلف ولا جاء به أثر صحيح، ولم يستعملها الأقدمون بالمعنى الاصطلاحى الذى اتفق عليه هؤلاء، بل جميعهم يعترفون بأن العلو صفة كمال والسفل صفة نقص، وما ثبت لله من العلو فهو العلو المناسب لكمال ذاته المنزهة عن اعتبارات المحدثين ومماثلتهم، ومعلوم أن القول بأن العلو يستلزم هذه المعانى المبهمة إنما هو مأخوذ من قياس الغائب على الشاهد، ومحاولة تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الصفات الإلهية وهذا قياس خاطئ، إذ ليس معنى كونه فى السماء: أن السماء تحويه أو تحيط به وتحصره، أو محل وظرف له، بل هو سبحانه محيط بكل شىء ووسع كرسيه السموات والأرض، وهو فوق كل شىء وعلا كل شىء.

ويربط "ابن تيمية" بين نفى العلو وبين القول بالحلول والاتحاد، فيبين أن النفوس مفطورة على التوجه القلبى إلى الله فى جهة العلو ولم تتوجه إليه فى جهة السفل، فإذا صرح المتأولون بنفى العلو عن الله تعالى بقيت النفوس حائرة فى ذلك: إلى أين تتوجه بالدعاء؟ لأنه ليس فى هذا العالم إلا الخالق والمخلوق فلما نفوا أن يكون هناك وجود آخر متمايز عن وجود المخلوقين اضطربت كلمتهم، فمنهم من قال: إنه فى كل مكان، ومنهم من قال: لا مكان له، بل هو عين الموجودات أو حال فيها لأنهم لما نفوا أن يكون فوق العرش إله لزم من ذلك أن يقولوا هو هذا الوجود المخلوق وهذه حجة الاتحادية، وهذا بعينه مشرب قدماء الجهمية[٢].

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢ - ٣١٩.

(٢) مجموع الفتاوى: ١٦ - ٩٧ - ١٠٤.

فنفى العلو عن الله سبحانه له علاقة قوية بالقول بالحلول والاتحاد، لأن النفوس لما جبلت على أن هناك إلهاً معبوداً تؤلهه القلوب وتتوجه إليه فى العلو، وهؤلاء لما نفوا العلو عنه لم يبق أمام النفوس إلا أن تطلبه فى هذه الموجودات: إما متحداً بها، وإما حالاً فيها.

(٦) موقفه من الاستواء:

من أخطر المواقف التى عرض لها "ابن تيمية"، وربما كان أكبرها تأثيراً فى إثارة الناس ضده ورميهم إياه بالتهم الشنعاء، وبالتشبيه والتجسيم موقفه من مسألة "الاستواء".

لقد خرج "ابن تيمية" على الناس بمفهومه الجديد عن الاستواء لأنه قد استقر عند المتكلمين أن الاستواء كما ورد فى القرآن على ظاهره لا يليق بذات الله سبحانه ويجب أن يتأول إلى معنى يناسب تنزيهه عن سمات المحدثين، ثم ذهبوا فى تأويله إلى معنى: القصد أو الاستيلاء، فقوله: ﴿اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ بمعنى عمد وقصد، واستوى على العرش بمعنى استولى، وهذا ما نجده فى عامة كتب الكلام إذا استثنينا "الإبانة" للأشعرى، ورسالته إلى أهل الثغر، حيث قال فيها بإثبات العلو، كما ورد به القرآن بدون تأويل ولا تبديل، وبأنه استوى على عرشه كما أخبر، وليس استواؤه استيلاءً كما قالت الجهمية(١).

"وابن تيمية" ـ كما هو متبع فى منهجه ـ لا يرفض هذه التأويلات إلا بعد مناقشته فى ضوء العرف اللغوى الذى جرى به تخاطب الناس فى عصر نزول القرآن، إيماناً منه بأن لغة القرآن ينبغى أن لا تفسر إلا بما جرى به تخاطب الناس فى عصر نزوله، وإذا كانت هناك ألفاظ لها معان عدة فليس من المعقول أن نقول إن جميع هذه المعانى مرادة من اللفظ، بل السياق والمقام هو الذى يحدد المعنى المراد من اللفظ.

ومن هنا نجد أن "ابن تيمية" يقصد إلى أمرين:

---

(١) رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر: ١٠٥ توحيد معهد إحياء المخطوطات العربية.

الأول: استقراء جميع آيات القرآن التى تتحدث عن "الاستواء" فيجد أن القرآن ذكر ذلك فى ستة مواضع:

قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ الأعراف: ٥٤.

﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ يونس: ٣.

﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ الرعد: ٢ .

﴿اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ السجدة: ٤.

﴿الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ الفرقان: ٥٩.

﴿هُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ الحديد: ٤.

وقد تكررت صفة الاستواء فى هذه المواضع الستة على هذا النحو من "استوى" وليس استولى، ولا قصد ولا عمد، حتى يكون هناك سائغ للقول بذلك، واطرد التعبير فى جميعها بالاستواء لا بالاستيلاء، كما تلاحظ أن التعبير كان بالاستواء المعدى بحرف الجر "على" وأن العرش كان فى جميعها معرفا بلام العهد، ومعطوفا بثم على خلق السموات والأرض، والتعبير بخصائصه السابقة كان مطرداً فى جميع موارد هذه الصفة على أسلوب واحد ونمط واحد، وهذا كله يدلنا على أن معنى الاستواء فى جميعها كان واحدا.

الأمر الثانى: قام "ابن تيمية" باستقراء معنى الاستواء فى لغة العرب وخرج من ذلك بأن الاستواء على نوعين: مطلق، ومقيد.

فالمطلق: هو ما استعمل مطلقاً بدون حرف الجر مثل: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ وهذا معناه كمل ونضج.

والمقيد: على ثلاثة أضرب:

١ ـ مقيد بحرف الغاية "إلى" وقد تعارف أهل اللغة على أن الاستواء المقرون بحرف الغاية "إلى" يفيد الاعتدال من الفعل والارتفاع قاصداً إلى ما بعد حرف الغاية، ومثال هذا في القرآن جاء في موضعين: في سورة البقرة: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ﴾ وفي سورة فصلت: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ والاستواء في هذا معناه العلو والارتفاع، كما قال أبو العالية وغيره: أن استوى إلى السماء ارتفع وعلا، وهذا قول الخليل بن أحمد من النحاة وغيره[1].

النوع الثاني: الاستواء المقيد بحرف الاستعلاء "على" كقوله تعالى: ﴿ لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ﴾ (استوت على الجُوديّ).

وأهل اللغة على أن الاستواء المقرون بعلى معناه العلو والاستعلاء والارتفاع.

النوع الثالث: الاستواء المقرون بواو المعية، وهي تفيد تعدية الفعل إلى المفعول كقولهم: استوى الماء والخشبة، والاستواء المقرون بالواو يفيد معادلة ما بعد الواو لما قبلها بواسطة الواو.

هذه هي معاني الاستواء في لغة العرب، كما وجدناها في كتب اللغة، ولم نجد في واحد منها أن الاستواء بمعنى الاستيلاء، ولم يعرف هذا عن أئمة اللغة قال الأخفش: استوى، علا. وقال ابن عباس: "﴿ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ﴾: صعد".

وقال الأصفهاني: كنت عند ابن الأعرابي فأتاه رجل فقال: ما معنى قول الله ـــ عز وجل ـ: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ ؟ فقال ابن الاعرابي: هو على عرشه كما أخبر، فقال: يا أبا عبد الله، إنما معناه استولى، فقال ابن الاعرابي: ما يدريك؟ العرب لا تقول استولى على الشيء حتى يكون له مضاد، فأيهما غلب فقد استولى[2] أما سمعت قول النابغة:

---

(١) انظر صحيح البخاري ٩ / ١٢٤ (كتاب التوحيد. باب وكان عرشه على الماء) مجموع الفتاوى: ٥ / ١٣٦ - ١٥٣، الصواعق المرسلة: ٢ / ٣١٩.

(٢) انظر تهذيب اللغة للأزهري: ١٢٣/١٣ - ١٢٥ (لفيف. السين والواو)، لسان العرب ١٤٠/١٩ - ١٤١ (مادة سوى) مفردات غريب القرآن: ٢٥١ ط الحلبي، صحيح البخاري: ١٢/٩، تفسير الطبري: ٤٢٨/١ - ٤٣٢ ط دار المعارف.

ألا لمثـلك أو مـن أنت سـابقـه   سبق الجواد إذا استولى على الأمد[1]

وذكر صاحب الإفصاح عن الخليل قال: سـئل الأخفش: هل وجـدت فـى اللغـة استوى بمعنى استولى؟ فقال الأخفش: هذا مـا لا تعرفـه العـرب ولا هـو جـائز فـى كلامها ولا فى لغتها.

وما حكاه الفراء عن المنذرى: أنه حكى عن أحمـد بـن يحيـى فـى قولـه تعـالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ قال: الاستواء: الإقبال على الشيء، فهذا لا يسـتقيم بل هذا مردود بظاهر النص، لأنـه لوصـح تفسير الاسـتواء علـى العـرش بالإقبـال لكان معنى هذا: أن الله أقبل على خلق العرش بعد خلق السموات والأرض، وهـذا يناقض ما فى القرآن من أنه خلق السموات والأرض ثم استوى على العرش، فإنـه قد ثبت أن العرش كان مخلوقاً قبل السموات والأرض، وكـان عرشـه علـى المـاء، فكيف يصح تفسير الاستواء بالإقبال أو القصد؟[2].

هذا ما يوجد فى كتب اللغة من معانى الاستواء، أما تفسير الاسـتواء بالاسـتيلاء فهذا مـا لا أصـل له فـى كتـب اللغـة، بـل هـو تفسـير مبتـدع عـن الجهميـة ونفـاة الأفعال الاختيارية.

ثم إن الاستواء بمعنى الاستيلاء عام فى جميع الخلائق كما أن ربوبيته وقيوميته عامـة فـى ذلـك، ولـو صـح ذلـك التـأويل لكـان اللـه مسـتويا علـى المــاء والهـواء والحشائش وغير ذلك مما خلق، لأنه مستول على جميعها، ولما صح اتفاق السـلف على أنه سبحانه مستو على عرشـه دون غيره لأن استواءه علـى العـرش اسـتواء خاص لا عام.

وجميع المتكلمين يستدلون على تأويل الاستواء بالاسـتيلاء ببيـت مـن الشـعر لا يعرف قائله وهو:

---

(١) هذا البيت ورد فى ديوان النابغة (قافية الدال): ٦٧ ط بيروت: دار الكتـاب العربـى وفيـه (إذا استولى على الأمد) ومعناه الزمن.

(٢) مجموع الفتاوى: ٥ / ١٣٦ - ١٤٨، ٥٢٠ - ٥٢٣، انظر أيضاً تهذيب اللغة للأزهرى ١٣ / ١٢٣ - ١٢٥. لفيف السين.

قـد استـوى بشـر على العـراق   مـن غــير سيـف ولا دم مهـراق

وهذا البيت من ناحية مجهول النسبة لقائل معين، ومن ناحية أخرى فقد روى بأنه:

بشـر قد استولـى علـى العـراق   مـن غــير سيـف ولا دم مهـراق

ولو صح هذا البيت لكان حجة عليهم لا لهم، لأن بشرا لم يستول على العراق وإنما استولى عليها أخوه "عبد الملك" بن مروان، ولم تكن هناك مغالبة بين بشر وأخيه حتى يقال إن أحدهما قد غالب الآخر واستولى منه على العراق، وهذا يدل على أن البيت مصنوع للاحتجاج به وليس له أصل تاريخى[١].

ولقد أبطل ابن تيمية تأويل الاستواء بالاستيلاء من اثنى عشر وجها، وبين أن حجج المتأولين فى ذلك متهافته لا تنهض أن يعارض بها عقل صريح، فما بالك بمن يعارض بها المنقول الصحيح؟[٢].

ثم يتساءل ابن تيمية: ما الضرورة التى ألجأتكم إلى هذا التأويل؟ إن القول بالتأويل ـ خوفا من التشبيه والتمثيل (وهذه حجة الجميع) ـ يدل على أن صاحبه لم يفهم من النصوص إلا ما يليق بصفات المخلوقين وبناءً على فهمه الخاطئ شرع فى تأويل النصوص، وبذلك يكون المتأول قد ارتكب محذورين:

الأول: أنه فهم من النصوص مالم تدل عليه، وشبه الله بخلقه فى صفاته وهذا تمثيل.

الثانى: أنه عطل النصوص عما دلت عليه وشرع فى تأويلها على غير مدلولها.

أما "استواء" يليق بذاته سبحانه، منزها عن سمات المحدثين، فهذا ليس يلزم عنه شىء من ذلك، وهذا مالم تنله عقول المتأولين[٣].

ولو سلمنا لهؤلاء تأويلاتهم فهل نجوا بذلك مما فروا منه؟

---

(١) مجموع الفتاوى: ٥ – ٤١٨، الصواعق المرسلة: ٢ – ٣١٩.

(٢) مجموع الفتاوى: ٥ – ١٣٦ – ١٥٣.

(٣) العقيدة الحموية: ٦ – ٤٣٩ مجموعة الرسائل الكبرى.

إن كل آية تأولوها خوفا من التشبيه والتمثيل يقال فيما ذهبوا إليه من ذلك نظير ما فروا منه، وهذا يدل على اضطراب منهجهم فى التنزيه، ولو سلكوا فى ذلك مسلك القرآن لما وقعوا فى هذه الحيرة والاضطراب، فالقرآن قد اكتفى فى ذلك بإثبات وجود الصفة ولم يتحدث عن كيفها لأنه سبحانه لا كيف لذاته، فكذلك الأمر فى صفاته.

يقول "ابن تيمية" والقول الفصل فى ذلك: هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستو على عرشه، استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك. ولا يجوز أن نثبت للعلم والقدرة خصائص المخلوقين فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا نثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها(١).

ويقول فى موضع آخر: ثم القول الشامل فى جميع هذا الباب: أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون، لا يتجاوز القرآن والحديث قال الإمام أحمد رضى الله عنه: لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله لا يتجاوز القرآن والحديث.

ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق، ليس لغزاً ولا أحاجى، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه، وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء فى نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا فى أفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقية، وله أفعال حقيقية، فكذلك له صفات حقيقية، وهو ليس كمثله شيء لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله، وكل ما أوجب نقصاً أو حدوثاً فالله منزه عنه حقيقة، وأنه سبحانه مستحق للكمال الذى لا غاية فوقه".

هذا هو مذهب ابن تيمية فى الاستواء، فالله مستو على العرش حقيقة لا مجازا لأنه لا ضرورة إلى التأويل فى ذلك، وما دامت حقيقة ذاته لا ندركها فكذلك حقيقة صفاته، وجهلنا بكيفية الاستواء وحقيقته لا ينفى علمنا بمعنى الخطاب الذى خاطبنا به الله فى هذا المعنى.

---

(١) العقيدة الحموية: ١ - ٤١٨ (الرسائل الكبرى).

٥ ـ موقف ابن تيمية من مسألة النزول:

ربما كان موقف "ابن تيمية" من مسألة النزول وأخبارها أكثر صعوبة منه بالنسبة لصفتى العلو والاستواء.

ذلك أن صفتى العلو والاستواء قد ثبتتا بنص القرآن، أما صفة النزول فلم يرد بها نص قرآنى، بل اعتمد فى إثباتها على الأحاديث والأخبار الواردة فى كتب السنَّة الصحيحة، لذلك كان ضرورياً هنا بأن نبين ثلاثة أمور:

أولاً: صحة الأحاديث التى اعتمد عليها "ابن تيمية" فى إثبات صفة النزول.

ثانياً: تفسير النزول فى ضوء المفهوم اللغوى العام للغة العرب.

ثالثاً: موقفه من تأويلات المتكلمين لأخبار النزول.

أولاً: موقفه من أخبار النزول.

يفرق "ابن تيمية" هنا بين الأحاديث الموضوعة والمدسوسة بقصد التشنيع على رجال الحديث وبين الأحاديث الصحيحة الثابتة فى كتب السنة، فكل حديث ورد فيه: أن الله ينزل كل ليلة جمعة، أو جاء فيه: أن الله ينزل إلى الأرض، فهو حديث كذب موضوع لم يروه أحد من أهل الحديث، وكل حديث جاء فيه أن الله ينزل فى شكل أمرد جميل فهو حديث موضوع كذب "... بل لا يوجد فى الآثار الصحيحة شيء من هذا الهذيان، ولا فى شيء من الأحاديث الصحيحة: أن الله ينزل إلى الأرض، وكل حديث روى مثل هذا فهو موضوع مثل حديث: إن الله ينزل عشية عرفة فيعانق الركبان والمشاة[1].

وإنما الثابت الصحيح فى ذلك هو نزوله إلى سماء الدنيا، سواء كان كل ليلة أو عشية عرفة أو ليلة النصف من شعبان.

أما ما روى فى ذلك من نزوله ليلة الجمعة إلى دار الدنيا فهو موضوع فقد ذكر السيوطى فى "اللآلئ المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة" ١ / ٢٦ - ٢٧، والشوكانى فى "الفوائد المجموعة "٤٤٦-٤٤٧ وابن عراك الكنانى فى "تنزيه

(١) منهاج السنة: ٢ - ٥٠٨ - ٥٠٩ بتحقيق د. رشاد سالم.

الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الموضوعة" ١ / ١٣٨ حديثاً جاء فيه "إن الله — عز وجل — ينزل كل ليلة جمعة إلى دار الدنيا، فى ستمائة ألف ملك فيجلس على كرسى من نور ... الحديث" قال عنه الشوكانى: رواه الجوزقانى عن ابن عباس مرفوعاً وقال: كذب موضوع باطل مركب على الشيوخ، وضعه أبو السعادات أحمد بن منصور بن الحسين بن القاسم وهو كذاب. كما قال ابن الجوزى فى "الميزان": إسناد مظلم ومتن مختلق.

"وأيضاً ذكر السيوطى فى ذيل اللآلئ ص ٢" حديثاً آخر عن قتاده عن النبى — ﷺ — مرفوعاً: "إذا كان يوم الجمعة ينزل الله تعالى بين الأذان والإقامة وعليه رداء مكتوب: "إنى أنا الله لا إله إلاَّ أنا" يقف قبلة كل مؤمن مقبلا عليه إلى أن يفرغ من صلاته لا يسأل الله عند تلك الساعة شيئاً إلا أعطاه فإذا سلم الإمام من صلاته صعد إلى السماء"، قال عنه السيوطى: أخرجه ابن عساكر فى تاريخه، وقال: كتب الخطيب عن الأهوازى متعجباً من نكارته وهو باطل.

أما نزوله فى عرفه فليس فيه أنه ينزل إلى الأرض فيعانق الركبان ويصافح المشاة، بل الوارد فى ذلك كما فى صحيح مسلم ٤/١٠٧ (كتاب الحج. باب. فى فضل الحج والعمرة): عن عائشة — رضى الله عنها —: أن رسول الله ﷺ قال: (ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبداً من النار من يوم عرفة وأنه ليدنو ثم يباهى بهم الملائكة ... الحديث" وجاء هذا الحديث أيضاً فى النسائى، وابن ماجه، كما ذكره المنذرى فى الترغيب والترهيب ٢ /٤٢.

وذكر المنذرى أيضاً فى الترغيب والترهيب ٢ / ٣٢٣ حديثاً عن جابر جاء فيه: (... وما من يوم أفضل عند الله تبارك وتعالى من يوم عرفة، ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فيباهى بأهل الأرض أهل السماء) قال المنذرى: رواه أبو يعلى والبزار وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحه واللفظ له. فليس فى الصحيح من هذه الأحاديث أنه ينزل إلى الأرض، أو فى صورة أمرد جميل، أو فى ثوب كذا مكتوب عليه كذا.

وأما عن نزوله ليلة النصف من شعبان فقد رواه ابن ماجه ١ / ٤٤٤ (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها. باب ما جاء ليلة النصف من شعبان) مرويا عن على بن

أبى طالب قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا كان ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها وصوموا نهارها فإن الله ينزل فيها لغروب الشمس إلى سماء الدنيا فيقول: ألا من مستغفر فأغفر له ... الحديث).

وجاءت أحاديث أخرى فى نزوله ليلة النصف من شعبان ذكرها الدارمى فى "الرد على الجهمية" ٣٤ - ٣٥، وابن خزيمة فى كتاب "التوحيد وإثبات صفات الرب ــ عز وجل ـ ص ٩"، والمنذرى فى "الترغيب والترهيب ٢ - ٢٤١ - ٢٤٣" وابن حنبل فى "المسند ١٠ - ١٦٦ - ١٦٧ رقم ٦٦٤٢ ط دار المعارف".

وليس فى واحد من هذه الأحاديث: أنه ينزل إلى الأرض، بل جميعها على أنه ينزل إلى سماء الدنيا.

أما نزوله كل ليلة إلى سماء الدنيا فقد روته كتب الحديث الصحيحة مع اختلاف فى بعض الألفاظ، فجاء فى "البخارى" فى عدة مواضع، ونص إحدى رواياته كما فى (٢ / ٥٢ - ٥٣ كتاب التهجد. باب الدعاء والصلاة من آخر الليل) عن أبى هريرة ـ رضى الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ قال: ينزل ربنا تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا حيث يبقى ثلث الليل الأخير يقول: من يدعونى فأستجيب له؟ من يسألنى فأعطيه؟ من يستغفرنى فأغفر له؟).

وجاء فى عدة مواضع أخرى من البخارى منها (٨ - ٧١). كتاب (الدعوات باب الدعاء نصف الليل) و (٩ - ١٤٣. كتاب التوحيد. باب. قول الله تعالى يريدون أن يبدلوا كلام الله)، وجاء الحديث فى مسلم ٣ - ١٧٥ - ١٧٦ (كتاب صلاة المسافرين وقصرها. باب الترغيب فى الدعاء والذكر فى آخر الليل والإجابة فيه).

وجاء فى سنن أبى داود (٣ - ٤٧، كتاب الصلاة. باب أى الليل أفضل)، (٤ - ٣١٤ كتاب السنة. باب الرد على الجهمية).

وفى المسند لابن حنبل ٢ - ٩٦٩ (ط دار المعارف الأرقام الآتية ٩٦٧، ٩٦٨، ٣٦٧٣، وفى مواضع أخرى من المسند).

وفى سنن الدارمى (١ - ٣٤٦ - ٣٤٨. كتاب الصلاة باب نزول الله إلى السماء الدنيا) وفى ابن ماجه (١ - ٤٣٥. كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها. باب ما جاء فى أى ساعات الليل أفضل).

وجاء هذا الحديث أيضاً فى سنن الترمذى ومسند الطيالسى، وانظر "مفتاح كنوز السنة مادة دعاء"، وأفرد ابن خزيمة فصلا خاصاً بأحاديث النزول فى كتاب (التوحيد وإثبات صفات الرب ٨٣ - ٩٠) [١].

وبتحقيق هذه الأحاديث يثبت أن الصحيح منها ليس فيه أن الله ينزل إلى الأرض لا عشية عرفة ولا غيره وإنما الثابت الصحيح فى ذلك أنه ينزل إلى سماء الدنيا سواء كان ذلك كل ليلة أو ليلة النصف من شعبان أو عشية عرفة.

وإذا ثبتت صحة هذه الأحاديث بما لا يدع مجالا للطعن فيها، فننتقل الآن إلى الموقف الثانى وهو:

تفسير النزول عند ابن تيمية:

لقد وضع :ابن تيمية" رسالتين هامتين فى معنى النزول:

الأولى ـ "التبيان فى نزول القرآن" [٢].

والثانية ــ "شرح حديث النزول" [٣] هذا بالإضافة إلى الإشارات المتكررة والمتناثرة فى سائر كتبه.

ويستقرئ ابن تيمية معنى النزول الوارد فى القرآن ويقسمه إلى ثلاثة أنواع:

الأول ـ نزول مقيد بأنه من الله، كما فى قوله تعالى: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّـهِ﴾ و﴿نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ﴾.

---

(١) انظر فى تحقيق هذه الأحاديث تعليقات الدكتور رشاد سالم على كتاب منهاج السنة لابن تيمية: ٢ - ٢٤٨ ت ٣، ٥٠٨ - ٥١٢.

(٢) ط صبيح ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١ - ٢١١ - ٢٢٧.

(٣) طبعة المكتب الإسلامى بدمشق.

الثانى ـ نزول مقيد بأنه من السماء، كقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ والسماء اسم جنس لكل ما علا، فإذا قيد بشيء معين كقوله في غير موضع بأنه من السماء أفاد ذلك مطلق العلو، وأمثلة ذلك في القرآن كثيرة: ﴿أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ﴾ و﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾ و﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾، والنزول في كل هذه الآيات يفيد ما تعارف عليه كافة العرب وخاصتهم من النزول من علو إلى أسفل.

النوع الثالث ـ النزول المطلق غير المقيد بمبدأ نزوله مثل: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ﴾ ، ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ ، ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ﴾ ، ﴿وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾.

ويقول المفسرون في تفسير النزول إنه بمعنى: جعل أو خلق في مثل قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ ، ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ﴾ فأنزل الحديد بمعنى خلقه، وقال بعضهم: أنزل الأنعام بمعنى جعل أو خلق.

وسواء صح هذا أو ذاك فإن التعبير عن هذه المعاني بالنزول يدل على ما فهمه العرب من معنى النزول، وأنه لا يكون إلا من علو، فإن إنزال الحديد غالباً ما يكون من أعالي الجبال وإنزال الأنعام إما من أصلاب الآباء إلى بطون الأمهات أو من بطون الأمهات إلى الوجود الخارجي، وكلها فيها معنى النزول من علو إلى أسفل.

ومما يوضح هذا أن العرب لم تستعمل النزول فيما خلق من السفليات، فلم يقل أحد أنزل النبات ولا أنزل المرعى، وإنما استعمل ذلك فيما خلق في محل عال وأنزله الله من ذلك المحل إلى السفل كإنزال الحديد من أعالي الجبال، وكإنزال الأنعام من بطون الأمهات.

ويتبين بهذا أنه ليس في لغة العرب لفظ "النزول" إلا وفيه معنى النزول المعروف بينهم، والقرآن جاء بلسانهم وعلى عادتهم، فلو استعمل النزول فيه على غير المألوف بينهم لكان خطاباً لهم بغير لسانهم وهذا لا يجوز في لغة كتاب مقصوده الهدى والبيان[1].

---

(١) التبيان في نزول القرآن ٢١٢ - ٢٢٤ من مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١.

وفى ضوء هذا المعنى يفسر "ابن تيمية" نزول الرّب تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا، أما حقيقة هذا النزول وكيفيته فإن الكلام فى ذلك تابع للكلام فى ذات الله سبحانه، وكما أن ذاته لا سبيل لنا إلى معرفة حقيقتها وكيفها فكذلك أيضاً نزوله، والواجب على المسلمين فى ذلك هو إثبات وجود صفة النزول وليس إثبات كيفها، وعلى هذا فإن نزول الرب يجب أن يحمل على حقيقته لا مجازه، ولا ينبغى أن يتأول نزوله بنزول أمره، أو نزول ملك ينادى، كما ذهب إلى ذلك المتأولون، لأن ذلك باطل لوجوه منها:

١ ـ إن تأويل ذلك بالأمر والرحمة: إما أن يراد بها أعيان قائمة بنفسها كالملائكة، وأما أن يراد بها صفات وأعراض.

فإن أريد الأول فإن الملائكة ينزلون إلى الأرض فى كل وقت وليس لنزولهم وقت معين ولا مكان معين، والنزول هنا قد خص بأنه فى جوف الليل كما جعل منتهاه إلى سماء الدنيا.

وإن أريد الثانى بأن قال: إنها صفات تحل بقلب المؤمن من الخضوع والخشوع والرقة والشفافية فإن ذلك حاصل للعابد فى الأرض وليس فى السماء الدنيا.

٢ ـ الحديث يدل بلفظه على أن الله هو القائل: (من يسألنى فأعطيه؟ من يستغفرنى فأغفر له؟) ومعلوم أن هذا كلامه وليس كلام الملك، لأنه لا يغفر الذنوب إلا الله، فلو كان النازل ملكاً لكان يقول: من يسأل الله فيعطيه من يدعوه فيجيبه. من يستغفره فيغفر له؟ وهذا موجب اللغة فإن ضمير المتكلم لا يتحدث به إلا المتكلم نفسه.

٣ ـ ثم إن الذين يتأولون النزول بأنه نزول ملك من عنده هم أنفسهم نفاة العلو عنه سبحانه، فهم فى نصوص العلو تأولوها على أنها تعنى فوقية الغلبة والرتبة والسلطان ونفوا عنه العلو، وهنا تأولوا النزول على أنه نزول أمره أو ملك من عنده. ولابد أن يتوجه إليهم هذا السؤال وهو:

من عند من ينزل أمره، أو ملكه، إذا كنتم لا تثبتون فوق العرش رباً ولا فى السماء إلهاً؟. أليس هذا تناقضا واضطرابا فى المنهج؟.

فتأويل أخبار النزول يبطل مذهبهم فى نفى العلو عنه، وتأويل العلو يبطل مذهبهم فى أخبار النزول، فالتناقض والاضطراب لازم لهم على القولين لا محالة.

"وابن تيمية" كعادته يسائل هؤلاء المتأولين: ما السبب الذى اضطررتم لأجله إلى تأويل النزول؟ وهل التأويل كان ضرورة فى ذلك كما يقول البعض؟.

إن الشبهة التى اعتمد عليها هؤلاء فى تأويل خبر النزول إنما نشأت من عدم إدراكهم لما يجب لله سبحانه فى أفعاله الاختيارية من مباينتها لما هو ثابت للمخلوقين من ذلك، فظنوا أن نزوله يستلزم أموراً يجب أن ينزه الله عنها، وهذا الظن إنما نشأ لديهم من قياسهم الغائب على الشاهد، فقالوا: إن نزوله يلزم عنه أن يفرغ منه مكان ليشغل مكاناً آخر، وقالوا: هل يلزم من ذلك أن يخلو منه العرش أم لا؟ وهل فى نزوله يكون هناك فوق بالنسبة له أم لا؟ وكل هذه الاعتبارات مأخوذة من قياس الغائب على الشاهد.

"وابن تيمية" يواجه هذه التساؤلات التى قد تبدو صعبة عند أصحابها، فيفرق تفرقة حاسمة بين خصائص الربوبية، وبين خصائص المخلوقين فى ذلك، ويوضح أن نزول الرب ليس كنزول المخلوقين فى شىء لأنه ما دام الرب ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فنزوله ليس كمثله نزول، ولا ينبغى أن نقيس الغائب على الشاهد فى ذلك.

ويضرب "ابن تيمية" مثلا يشهده كل إنسان فى حياته الخاصة: فكل منا يحمل روحه بين جانبيه، وهذه الروح قد تعرج إلى السماء وقد تفارق البدن كما فى حالة الأحلام والرؤى، وترى فى ذلك أموراً بعيدة عن أماكن الجسد وعن محل وجوده، وليس عروج الروح ولا انتقالها من مكانها فى حال النوم من جنس حركة الجسم ولا انتقاله، وكذلك نزول الملائكة وعروجها إلى السماء ليس مثل عروج الأبدان ونزولها من مكان آخر، ونزول الرب سبحانه ـ ولله المثل الأعلى ـ فوق هذا كله وأعظم من هذا كله، فإنه سبحانه أبعد من مماثلة المخلوقين.

وإذا عرف هذا الأصل فإن للملائكة من ذلك ما يليق بها، والرب سبحانه فوق هذا وذاك كمالا وجلالا، فله ما يخص ذاته مما وصف به نفسه على لسان رسله.

يقول ابن تيمية: "فمن قال إنه ينزل فيتحرك وينتقل من مكان إلى آخر أو يفرغ منه مكان ليشغل آخر، أو أن نزوله كنزول الإنسان من السطح إلى أسفل الدار فهذا كله باطل قطعاً يجب أن ينزه الله عنه، وهذا ما تقوم الأدلة القاطعة على نفيه وتنزيه الرب عنه، فإن الرب سبحانه أخبر أنه الأعلى، ولو كان نزوله يلزم عنه تفريغ مكان وشغل آخر لما كان هو الأعلى فى حال نزوله، ومن هنا كان السلف على أنه تعالى ينزل ولا يخلو منه العرش، ولأن نزوله ليس كنزول المخلوقين، وليس ذلك ممتنعاً عند صريح العقل فإذا كان المخلوق يوصف من ذلك بما يستحيل على مخلوق آخر ـ وقد جوز العقل ذلك ولم يمنعه ـ كان جواز ذلك فى حق الرب أولى وأحرى"(١).

ويجب ألا نضرب الأمثال فى ذلك لله لأن المماثلة فى الصفات فرع عن المماثلة فى الذوات، والذات هنا ليست كمثل الذوات فيجب أن يكون بين صفاته وصفات غيره قدر ما بين ذاته وذوات غيره من المباينة.

وينبهنا ابن تيمية إلى أمر هام: وهو أنه لا تعارض بين نصوص العلو والاستواء وبين نصوص المعية والإتيان والمجيء: "وليس ما فى الكتاب والسنة من أنه فوق عرشه يناقض ما فيه من أنه قريب مجيب" و﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ وأن مظنة التعارض هنا خطأ محض، لأنه نشأ من قياس الغائب على الشاهد.

وهو سبحانه فوق عرش حقيقة، ومعنا حقيقة، ولقد جمع الله بينهما فى قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ فأخبر سبحانه أنه فوق العرش ويعلم كل شيء، وهو معنا أينما كنا. كما قال ﷺ فى حديث الأوعال: (والله فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه (٢) ولا يجب أن يحمل شيء من ذلك على التأويل المجازى، لأنه ليس هناك تعارض ولا تناقض

---

(١) حديث النزول ٥٨، مجموع الفتاوى: ٥ - ٤٥٨ - ٤٥٩، ٥٧٨، الصواعق المرسلة ٢ - ٣٧٩.

(٢) ورد هذا الحديث فى رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على بشر المريسى العنيد ص ٧٣، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة ص ١٠٧ - ١٠٨، أبى داود ٤ - ٢٣١ (كتاب السنة، باب فى الجهمية).

كما لا يوجد فى ظاهره محال على الله، وذلك أن كلمة "مع" إذا أطلقت عن كل قيد فليس فى ظاهرها إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعانى دلت على المقارنة فى ذلك المعنى.

وتختلف هذه المعية بحسب مواردها وما يقتضيه السياق، فالمعية فى الآية السابقة: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ دل سياق الآية على أنها معية علم حيث بدئت الآية بالعلم وختمت بالعلم، فدل السياق على أنها معية علم، ومن هنا قال السلف: إنه معهم بعلمه.

وكذلك الحال فى آية النجوى: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ الآية إلى: ﴿ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾ قال ابن عباس والضحاك وسفيان وأحمد: هو معهم بعلمه[1].

ولما قال النبى ﷺ لصاحبه فى الغار: ﴿لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ كانت ذلك حقيقة لا مجازا، ومعنى المعية هنا أنه معهم بنصره وتأييده، كما فى قوله لموسى وهارون: ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ أى ناصر ومعين.

والأمر فى ذلك كما يدخل على الصبى من يخيفه فيناديه أبوه: لا تخف أنا معك، ونحو ذلك مما ينبه به على معيته الموجبة لدفع المكروه عنه[2].

والمعية حيث وردت فى القرآن فإنها تفيد الصحبة اللائقة بجلال الله سبحانه، وتختلف هذه الصحبة بحسب مواردها وسياقاتها المختلفة، ولا ينبغى أن يفهم منها إفادة المخالطة أو الممازجة لأن "مع" فى أصل وضعها لا تدل على شيء من ذلك، ولا تفيد الاختلاط ولا الممازجة، كما يذهب إلى ذلك الحلوليون.

وإذا كانت "مع" لا تفيد الاختلاط أو الممازجة، فلا ينبغى أن نصرف نصوصها عن ظاهرها بحجة أن بعضها يناقض بعضاً، أو أن ذلك يقتضى تشبيه الله بخلقه، لأن معيته كذاته ليس كمثلها شيء فهو سبحانه على عرشه، ومع من شاء من

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ١٠٧.

(٢) العقيدة الحموية ٢ – ٤٦٥ – ٤٦٨ (مجموعة الرسائل الكبرى)، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٥ – ١٠٣ – ١٠٤، ٢٢٦ – ٢٣٥.

عباده يقرب منهم متى شاء وكيف شاء، وهو قريب فى علوه، وعال فى دنوه، إذ ليس كمثله شيء. والكلام فى هذه الصفات جميعها يجب أن يحتذى فيه حذو الكلام عن الذات، ومنهج القرآن فى ذلك هو إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفها، والقول بالتأويل فلا ذلك متفرع عن محاولة البحث فى الكيف وقياس الغائب على الشاهد، ولو عمد الناس فى ذلك إلى منهج القرآن لسلموا[1].

٦ ـ ابن تيمية بين التشبيه والتنزيه:

عرضنا فيما سبق لموقف "ابن تيمية" من التأويل والمتأولين على اختلاف مذاهبهم ووضحنا منهجه فى الإلهيات عامة والصفات خاصة وبينّا أنه يذهب فيها إلى أن الله موصوف بها حقيقة لا مجازاً، وبعد هذا الشوط الطويل أرى أن طبيعة البحث تثير سؤالاً يتطلب الإجابة وهو: أين يكون موقف "ابن تيمية" من التشبيه والتنزيه؟ وتعتبر الإجابة على هذا السؤال نتيجة ضرورية لسير البحث. ولكن الإجابة على هذا السؤال تقتضى سؤالا آخر وهو: متى يكون الإنسان مشبها ومتى يكون منزها؟ والإجابة على السؤال الأخير هى التى توضح لنا السبيل إلى وضع ابن تيمية فى مكانه الصحيح من التشبيه أو التنزيه بصدق وأمانة.

لقد وضع القرآن أمامنا آيات فى تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث مثل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ وأنه تعالى: ﴿أَحَدٌ . اللَّـهُ الصَّمَدُ . لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ . وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ ومع ذلك فقد ذكر القرآن جميع الصفات الإلهية التى وصف الله بها نفسه من العلم والقدرة والعلو والاستواء والمجيء والإتيان وغير ذلك، وطلب من المؤمن أن يؤمن بجميع صفاته وآيات كتابه ومنها آيات التنزيه، وعلى ذلك فليس من التشبيه فى شيء أن يؤمن العبد بأن الله سبحانه ليس كمثله شيء، ولم يكن له كفوا أحد، لأن الله سبحانه أعلم منا بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال، وبما يجب أن ينزه عنه من سمات المحدثين وما على العبد فى ذلك إلا أن يثبت وجود الصفة، ولا يبحث فى كيفها كما هو منهج القرآن فى ذلك.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٥ – ١٢٨ – ١٣٣، ٢٣٦ – ٢٥٥، ٢٧٢، ٤٩٣ – ٥١٨، شرح حديث النزول: ١٢١ – ١٢٣، الصواعق المرسلة: ٢ – ٤٠٧.

وإذا وضعنا امام أعيننا تراث "ابن تيمية" لا نستطيع القول بأنه قد خالف منهج القرآن فى ذلك، بل كل ما صرح به "ابن تيمية" هو ما نطق به القرآن، وجاءت به السنة الصحيحة، فهو يثبت لله صفات العلو، والاستواء، والمجيء، والاتيان، والنزول، وأنه يحب المؤمن، ويكره الكافر، ويرضى عمن شاء، ويفعل ما شاء كيف شاء، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهذه الصفات يجب حملها على الحقيقة لا على المجاز، لأنه لو وصف بها مجازاً لم يكن موصوفاً بها فى الحقيقة، وهذا ما يجب أن ينزه الله عنه ما دام وصف نفسه بذلك.

وهذا مذهب "أبى الحسن الأشعرى" فى "رسالته إلى أهل الثغر" و"الإبانة"، فهو يرى أن الله موصوف بما وصف نفسه به حقيقة لا مجازاً، وأخذ يرد تأويلات الجهمية، وصرح هناك بأن يده ليست نعمته وقدرته، وأن استواءه ليس استيلاء كما قالت الجهمية، وأنه لو وصف بهذه الصفات مجازا لا حقيقة لكان غير موصوف بها حقيقة كوصف الجدار بالإرادة فإنه نوع من الكذب.

ومع أن "ابن تيمية" يصرح بنفى التمثيل والتشبيه إلا أن خصومه ـ وما أكثرهم نسبوا إليه أقوالاً ما كان أبعده عنها، وكثيراً ما نسبوا إليه القول بالتشبيه والتجسيم والجهة والحيز، والاستواء الحسى، والقول بقدوم حروف القرآن، وقراءة القارئ له وغير ذلك من الاتهامات التى برأ نفسه منها وهو مازال على قيد الحياة.

وأحب أن أوضح هنا حقيقة هامة فى فهم مذهب ابن تيمية، فالرجل قد خاض فى الفلسفة وعلم الكلام والتصوف وكشف الغامض فى ذلك ووضح المبهم، وكان إذا ناقش الفلاسفة أو المتكلمين تجده خبيراً بمصدر الرأى ومغزاه، وإذا تحدث عن التصوف تجده ذا بصر نفاذ إلى أسرار الصوفية وما يكمن فى أقوالها.

وهؤلاء وأولئك قد ذهبوا فى تأويل القرآن كل مذهب لأن القرآن قد عارض ظاهره ما معهم من المعقول، أو الذوق والكشف فأراد ابن تيمية أن يكشف فى نقاشه مع هؤلاء عن حقيقتين هامتين:

الأولى: بيان أن العقل الصريح لا يخالف المنقول الصحيح.

الثانية: بيان أن ما يدعيه الفلاسفة والمتكلمون والصوفية مما يقولون إنه قد خالفه ظاهر القرآن، وخاصة فى الأمور الإلهية ليس معهم من ذلك ما يصح أن يسمى دليلا عقلياً حتى يقال إن المنقول الصحيح قد عارضه فضلا عن أن يتأوله.

وفى سبيل تقرير هاتين الحقيقتين نجد "ابن تيمية" يلجأ إلى طريقة بارعة فى إبطال حجج المخالفين، حيث يلجأ إلى مقارعة حجج الخصوم بعضها ببعض ليبين تهافتها كلها عن أن تقنع ذوى العقول السليمة.

وقد يطول به المقام فى ذلك إلى قدر كبير من الصفحات التى يقرر فيها تهافت دعوى هؤلاء وهؤلاء وهو فى كل ذلك لا يعبر عن رأيه هو، وإنما يحكى ما يجوز أن يعارض به الخصوم بعضهم بعضاً.

وفى نهاية الموقف نجده يعبر عن مقصوده من ذلك النقاش بقوله: "المقصود من كل ذلك بيان أن من خالف الكتاب والسنة ليس معه ما يسمى معقولات وإنما هى شبهات وجهليات"، أو بقوله: "والمقصود هنا بيان أن من خرج عن الكتاب والسنة ضل سعيه وخاب أمله" (١).

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: إذا أراد الباحث أن يعثر على رأى "ابن تيمية" وعقيدته التى يدين بها، فهل من الصواب فى ذلك أن نبحث عنها خلال نقاشه للخصوم ببيان تهافت حججهم ومناقضتهم بعضهم بعضاً؟ أم الصواب أن نتلقاها عنه هو معبراً يعتقده ويدين به صراحة بلا لبس ولا التواء؟

أرى أن من الأجدى. أن نتلقى رأى ابن تيمية ـ فى جميع المسائل التى تعرض لها ـ عنه كما صرح هو به وليس من الصواب أن نذهب فى متابعته لهؤلاء وهؤلاء وندعى أن معارضته لهذا الرأى أو ذاك يدل على قبوله لنقيضه، كما ألزمه خصومه بذلك وهو لم يترك موقفاً تعرض له إلا أدلى فيه برأيه صراحة مدعوماً بالأدلة العقلية الصريحة والنقلية الصحيحة.

---

(١) انظر العقل والنقل ١ – ٣٥، ٥١، ٥٦، ٥٧، ٩٦، ٢ – ٩٤، ١١٣، ١٧٦، ٢٣٠.

وإذا كان هذا رأينا فابن تيمية قد وضع رسائل عدة فى بيان العقيدة الصحيحة التى عليها سلف الأمة، كالعقيدة الواسطية، والحموية، وتعرض لها كذلك فى مواطن عدة من كتبه الأخرى، كالفرقان بين الحق والباطل، مذهب أهل السنة، وعرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات، وغير ذلك من كتبه.

والآن سأعرض نصوصاً أراها قاطعة فى مذهبه:

ففى العقيدة الواسطية يقول: "ومن الإيمان بالله، الإيمان بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل ... فاتفق السلف على أن الكيف غير معلوم ... وكذلك التمثيل منفى بالنص والإجماع مع دلالة العقل على نفيه ونفى التكييف إذ كنه البارى غير معلوم للبشر" (١).

ويقول فى العقيدة الحموية: "ثم القول الشامل فى جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث ... وهو سبحانه ليس كمثله شىء فى نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته وأفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقية وله أفعال حقيقية فكذلك له صفات حقيقية، وهو ليس كمثله شىء لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله"(٢).

وفى مقام حديثه عن الاستواء يقول: "والقول الفاصل هو ما عليه الأمة الوسط من أنه مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به فكما أنه موصوف بأنه بكل شىء عليم وعلى كل شىء قدير وأنه سميع بصير ولا يجوز أن نثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التى لعلم المخلوقين وقدرهم. فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا نثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها"(٣).

وفى مقام الحديث عن علوه سبحانه على خلقه يقول: "ثم من توهم أن كون الله فى السماء بمعنى أن السماء تحويه وتحيط به فهو كاذب إن نقله عن غيره، وضال

---

(١) العقيدة الواسطية: ٣٩٣ - ١٩٤ (من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى).

(٢) العقيدة الحموية: ٤٣٨ (من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى).

(٣) العقيدة الحموية: ٤٣٩ - ٤٤٠ (من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى).

إن اعتقده فى ربه ... ولو سئل سائر المسلمين هل يفهمون من قول الله ورسوله إن الله فى السماء: أن السماء تحويه لبادر كل منهم إلى أن يقول هذا شىء لم يخطر ببالنا" [١].

ولا أريد أن أسترسل فى ذكر النصوص التى تبين مذهب ابن تيمية فى نفى المماثلة بين الله وبين مخلوقاته فيما وصف به، لأنه لا يخلو كتاب من كتبه عن ذكر ذلك صراحة.

ولكن من أين لأعداء ابن تيمية أن يتهموه بالتجسيم والتشبيه إذا كان هذا مذهبه؟.

لقد حيكت حول "ابن تيمية" كثير من المؤامرات ورمى بالكفر والإلحاد، ووضعت الكتب للنيل منه، وما كان لمثل ابن تيمية أن يسلم من حقد حاسديه، فكما نيل منه فى حياته كذلك تعرض تراثه لأيدى العابثين بعد وفاته، وحملت ألفاظه أكثر مما تحتمل ووضعت فى غير موضعها.

وجميع الاتهامات التى وجهت إلى "ابن تيمية" سواء فى حياته أو بعد مماته لا تكاد تخرج عن نمطين من الحديث.

الأول: نمط مكذوب ومحض افتراء عليه، مثل ما يدعيه "أبو بكر الحصنى الدمشقى" فى كتابه "دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد" من أن ابن تيمية كان يجلس فى صحن الجامع الأموى فذكر ووعظ ثم قال: والله قد استوى على عرشه كاستوائى هذا، ومثل دعواه أيضاً: أن ابن تيمية يقول: بأن الله ينزل إلى سماء الدنيا إلى مرجة خضراء وفى رجليه نعلان من ذهب[٢].

ومثل ما يدعيه محمد زاهد الكوثرى: من أن ابن تيمية يقول إن الله يجلس على العرش وقد أخلى مكاناً يقعد فيه رسول الله.

---

(١) العقيدة الحموية: ٤٦٨ (من الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى).

(٢) انظر: ٤١ – ٤٨ من الكتاب المذكور.

ومثل دعوى ابن بطوطة التى نقلها عنه الكوثرى أيضاً: من أن ابن تيمية كان يخطب على المنبر فنزل درجة ثم قال: إن الله ينزل كنزولى هذا(١)، فهذه كلها افتراءات مكذوبة على "ابن تيمية" بقصد التشنيع والتشويه لمذهبه، ولقد انتشرت هذه الأكاذيب وشاعت فى عصر "ابن تيمية" وبرأ نفسه منها ومن كل ما خالف الكتاب والسنة.

يقول ابن تيمية: وكان قد بلغنى أنه قد زوّر علىّ كتاب إلى الأمير "ركن الدين الجاشنكير" أستاذ دار السلطان ـ يتضمن ذكر عقيدة محرفة ولم أعلم بحقيقته لكن علمت أنه مكذوب وعلمت أن أقواماً يكذبون علىّ ويقولون للسلطان أشياء"(٢).

فهذه الدعاوى قديمة قدم تراث "ابن تيمية" وأشاعها حساده حقدا عليه للنيل منه، وليزج به فى غياهب السجون كما فعل به غير مرة، وبين أيدينا الآن تراث ابن تيمية ورسائله، وقد أعيانى البحث فيها عن مظنة ذلك وفى أى كتاب أو رسالة، يمكن العثور على هذه الأقوال فلم أجد ما يمكن أن يكون مظنة لذلك بل كان العكس تماماً هو ما ذهب إليه ابن تيمية ويكفى إلقاء نظرة على ما سبق فى الباب الثالث من هذا البحث لنعلم أن هذه الأقوال محض افتراء يتبرأ منه تراث ابن تيمية كما تبرأ هو منه سلفا.

ويكفى لبيان كذب دعوى خصومه فى قولهم على ابن تيمية: "إن الله يجلس على العرش ويخلى مكاناً فيه للرسول" أن هذه الفرية تجعل عظمة الرب سبحانه تقاس بعظمة العرش وهو مخلوق، مع أن العرش يجب أن تقاس عظمته بعظمة خالقه كما قال ابن تيمية.

النمط الثانى: وهو اتهامه بالتشبيه والتجسيم نتيجة للخطأ فى فهم مذهبه وهذه الدعوى قديمة أيضاً قدم تراث ابن تيمية نفسه ولازلنا نقرأها فى كتب المعاصرين لنا إلى اليوم.

---

(١) انظر مقالات الكوثرى: ٥٨ ، ٨٢.

(٢) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية لابن عبد الهادى: ٢٠٧ - ٢٠٩ ط سنة ١٩٣٨ م بتحقيق محمد حامد الفقى.

وسبب الخطأ عند هؤلاء أن: "ابن تيمية" فى نقاشه لخصومه كان ذا نفس طويل فى إيراد حجج الخصوم وحكايتها فذهب بعض الباحثين إلى القول بأن آراء ابن تيمية هى التى يعارض بها خصومه وليس الأمر كذلك. بل إن حجج خصومه وآراءهم هى التى يقرع بعضها بعضاً لتتساقط جميعها متهاوية ثم يعلن ابن تيمية عن رأيه فى نهاية المطاف وهذا مصدر الخطأ عند كثير من الدارسين.

ويكفى لتنزيه موقف ابن تيمية أنه لا يستعمل الألفاظ المجملة لا فى النفى ولا فى الإثبات كالجسم والحيز والجهة، وعدم استعماله لهذه الألفاظ لم يمنعه أن يناقش أصحابها ليبين لهم أنها ألفاظ مجملة لم ترد فى الكتاب والسنة ولا ينبغى أن يناط بها رأى أو مذهب فى النفى أو التنزيه، وأن من بنى مذهبه فى التنزيه على ذلك فلا يسلم من الاضطراب لما يلزمه من المحالات، ولا يترك لفظاً من هذه الألفاظ المجملة حتى يبين ما فيها من لبس وإبهام، فهو إذا ناقش النفاة فى علة نفى الصفات لا يجد عندهم حجة سوى القول بأن الصفات تؤدى إلى التجسيم والحيز والجهة.

فيقول لهم: ماذا تريدون بهذه الألفاظ المجملة التى لم يرد فيها عن السلف أثر صحيح لا بنفى ولا إثبات وكيف ساغ لكم الكلام بها نفياً وإثباتاً ولم يرد بها شرع؟.

ويبين لهم أن الألفاظ نوعان:

لفظ ورد به الكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأمة وهذا يجب القول به والأخذ بموجبه لأن الرسول لا يقول إلا حقاً.

والثانى: لفظ لم يرد به دليل شرعى كهذه الألفاظ المجملة وتكون المعارضة بها معارضة غير شرعية، وحينئذ يجب أن يستفصل القول فى ذلك[1]، ويقال لهم:

ماذا تريدون بالجهة؟

أتريدون بالجهة أنها شىء مخلوق؟ فالله ليس فى شىء من مخلوقاته. أم تريدون بها ماوراء العالم؟. ولا ريب أن الله فوق خلقه علىّ على عرشه. وهذا اللفظ لم يرد به الشرع وإنما ورد العلو والفوقية والاستواء، ونفاة الجهة يريدون بذلك نفى أن يكون الله فوق عباده مستوياً على عرشه، ونحن لا نترك هذا المعنى الحق لمجرد هذه التسمية الباطلة.

---

(١) مجموع الفتاوى: ٥ - ٢٩٨ - ٣٠٠.

وابن تيمية يثبت هنا المعنى الحق الذى ورد به القرآن وينفى كل ما يتوهم فى ذلك من الباطل، وكذا فى لفظ الحيز والحد يقول للنفاة: ماذا تريدون بذلك؟. إن أردتم أن الله لا تحده مخلوقاته ولا يحوزه عرشه ولا سماواته فهذا يصرح به لأن الله قد وسع كرسيه السموات والأرض، بل الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه، وإن أردتم بذلك نفى أن يكون الله قد استوى على عرشه فنحن لا نترك هذا المعنى الحق لمجرد هذه التسمية الباطلة وقولنا من غير تكييف ولا تمثيل ينفى عن ذلك كل باطل.

وهكذا فإن "ابن تيمية" يثبت الصفات التى ورد بها السمع على حقيقتها لا على مجازها وينفى عن ذلك كل معنى يوهم التشبيه والتجسيم. ولا يتردد فى حمل الصفات على حقيقتها ونفى أن تكون مجازاً وليس معنى ذلك أن حقيقة هذه الصفات بالنسبة لله تشبه حقيقتها بالنسبة للمخلوق، لأن حقيقة كل صفة تتبع حقيقة الذات الموصوفة بها، وإذا كنّا لا نعلم عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بحقيقتها وكنهها فإن معرفتنا بحقائق صفاته وكيفها هى أيضاً كذلك.

وكما أن الذات الإلهية موجودة حقيقة لا مجازا فكذلك الصفات الإلهية موجودة أيضاً حقيقة لا مجازاً.

وكما أن كيف الذات مرفوع فكذلك كيف الصفات مرفوع، ومع وضوح التنزيه عند ابن تيمية فإن جماعة من الدارسين ـ وهم من الأشاعرة ـ قد شنعوا على مذهب ابن تيمية فى الصفات وقالوا إنه مشبه ومجسم، وذهبوا فى التعلّة لذلك كل مذهب ولو أنصفوا لقرأوا تراث ابن تيمية ولما اكتفوا بما كتب عنه خصومه وأعداؤه.

وكان عليهم قبل ذلك أن يتأملوا مذهب إمامهم أبى الحسن الأشعرى ليعلموا أنه صرح قبل ابن تيمية بأن الصفات الإلهية هى صفات الله حقيقة لا مجازاً وإذا كان هذا القول هو مصدر القول بالتجسيم عند ابن تيمية فعليهم أن يوجهوا نفس التهمة إلى الأشعرى نفسه ـ وهو إمامهم ـ قبل ابن تيمية.

٧ ـ أفعال العباد:

كان على "ابن تيمية" أن يواجه مشكلة أفعال العباد، التى خاض فيها علماء الكلام وقتلوها بحثاً، ولم يتفقوا فيها على كلمة واحدة، وما كان لهم أن يتفقوا، إذ

هى من أجل المسائل الكبار وأعظمها تشعباً وتفرعا، وأكثرها إثارة للشبه والحيرة، فإنها تتعلق بصفات الله وأسمائه وأحكامه وأفعاله من الأمر والنهى والوعد والوعيد، وهى داخلة فى خلقه وأمره وقضائه وقدره.

وقد تناول الناس هذه المشكلة قبل "ابن تيمية" وثار حولها نزاع طويل بين المعتزلة والأشاعرة، ولن أحاول الخوض فى تفاصيل الخلاف بين الفرق فى هذه القضية، ويكفى أن نشير إلى الاتجاهين السائدين فى ذلك.

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الجبرى ويمثله "الجهم بن صفوان" وفرقته المجبرة، الذين يقولون بإلغاء الحرية الإنسانية، وإنه لا اختيار للعبد فى أفعاله ولا قدرة له فى ذلك، بل على حد تعبيرهم هو كالحجر الملقى فى اليم تحركه الأمواج كيف تشاء، وقد استدل هؤلاء على مذهبهم بآيات كثيرة تسند الفعل إلى الله تعالى مثل قوله: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ وكفوا نظرهم عن الآيات الأخرى التى تسند عمل العبد إلى نفسه مثل قوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، ﴿جَزَاءً بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾.

وهؤلاء قد أثبتوا القدر وآمنوا به إلا أنهم قصروا فى الأمر والنهى والوعد والوعيد وذهبوا إلى الاحتجاج بالقدر على المعاصى والشرور، فكانوا كما قال "ابن تيمية" من جنس من قال الله فيهم: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ وهذا طريق الصوفية القائلين بشهود الربوبية وأفعالها.

الاتجاه الثانى: ويمثله المعتزلة المائلون إلى إثبات الحرية الإنسانية المطلقة تحقيقاً لمعنى العدل الإلهى، لأنه لو لم يكن العبد مختاراً فى أفعاله لما كان هناك معنى للثواب والعقاب والتكاليف الشرعية، ثم إن هذا الكون طافح بالشرور والآثام وأنواع الظلم والفسوق ولا يجوز أن تكون هذه الأشياء مرادة لله تعالى ولا مخلوقة له، لأنه لو كان خالقها لكان متصفا بها والله تعالى لا يتصف بالظلم وأنواع الشرور، لأن ذلك قبيح، والله منزه عن ذلك.

"والمعتزلة" فى أفعال العباد أرادوا أن يثبتوا العدل الإلهى، والحكمة المقصودة فى الثواب، والأمر والنهى، والوعد والوعيد، لكنهم فى سبيل ذلك هدموا قاعدة من أهم قواعد الدين فأنكروا القضاء الأزلى، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وعلى مذهبهم فيلزم أن يقع فى ملك الله مالا يريده.

وأراد "الأشاعرة" أن يتوسطوا بين هؤلاء وأولئك فذهبوا إلى القول بالكسب بمعنى أن أفعال العباد فعل الله، وليست للعبد، ولكنها تستند إليه لكسبه إياها فهى مكسوبة للعبد وليست فعلاً له، وقالوا: إن قدرة العبد لا تأثير لها فى فعله ولا فى صفة من صفاته وأن الله "أجرى العادة بخلق مقدور العباد مقارناً لقدرتهم، فيكون الفعل مخلوقاً ومفعولا لله وكسبا للعبد، وأخذوا يفرقون بين الكسب الذى أحدثوه وأثبتوه وبين الخلق والفعل بقولهم: إن الكسب عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة، والخلق عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة القديمة.

وهذا الفرق كما يقول "ابن تيمية" لا حقيقة له، لأن كون المقدور فى محل القدرة أو خارجاً عنها ليس راجعاً إلى تأثير القدرة فيه ولا علاقة له بذلك، كما أنه لا فرق بين كون العبد كسب وبين كونه فعل وأحدث، فإن فعله وإحداثه مقرون أيضاً بالقدرة الحادثة[1].

ولا يفرق "ابن تيمية" بين الأشاعرة وبين المجبرة، ويسميهم أحياناً مجبرة، وأحياناً المائلين إلى الجبر وأخرى بالجهمية لمشاركتهم الجهم فى ذلك [2].

ويرى أن المعتزلة المائلين إلى القول بالحرية الإنسانية خير من هؤلاء وأولئك، لما يلزم على قول المجبرة والمائلين إليهم أن يكون الله قد أجبر العباد على المعاصى ثم يحاسبهم عليها وهذا من أقبح الأمور، والحق أن هذه القضية كما يقول ابن تيمية: مقام وأى مقام زلت فيه أقدام، وضلت فيه أفهام، وحاد عن الحق فيه طوائف من أهل الكلام والتصوف، وصاروا فيه إلى مذاهب شتى لكثرة ما أحاط بها من اللبس والغموض.

ومذهب سلف الأمة وأئمتها فى ذلك ليس هو ما ذهب إليه هؤلاء ولا هؤلاء، لأن السلف جميعاً يقولون: إن الله خالق كل شئ وربه ومليكه، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وأنه على كل شيء قدير، وأنه الذى خلق العبد هلوعاً إذا مسه

---

(١) أقوم ما قيل فى المشيئة والقضاء والقدر والتعليل: ١٤٢ - ١٤٣ من الجزء الخامس من مجموع الرسائل والمسائل، رسالة الإرادة والأمر ١ - ٣٥٧ مجموعة الرسائل الكبرى.

(٢) انظر ما كتبه أستاذى الدكتور محمود قاسم فى مقدمة الأدلة عن نقده مدارس علم الكلام وخاصة من ٩٢ - ٩٩.

الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعا، وأن العبد فاعل لفعله حقيقة وله مشيئة وقدرة، قال تعالى: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ، وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾(١).

فالقرآن قد أثبت للعبد مشيئة وأخبر أنها لا تكون إلا بمشيئة الله، وفي غير موضع نجد القرآن أخبر أن العباد يفعلون ويصنعون وأن لهم قوة واستطاعة، وأهل السنة على أن الله خالق ذلك، والعبد فاعل لفعله حقيقة.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: كيف وفق "ابن تيمية" بين الآيات التى يفيد ظاهرها الجبر وبين غيرها التى تفيد ثبوت المشيئة والقدرة للعبد؟

وللإجابة على هذا السؤال يتحدد موقف "ابن تيمية" من قضية أفعال العباد فالقرآن قد اشتمل على آيات كثيرة تدل على أن الله خالق كل شيء وآيات أخرى تثبت للعبد قدرته واختياره لأفعاله، وكل فريق من أنصار الجبر والاختيار يتأول أدلة الفريق الثانى ويرى أنها من المتشابهة.

ومن جانب ابن تيمية فإنه يرفض تأويلات الفريقين ويرى أنه من باب تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالف للغة ومتناقض فى المعنى ومخالف لإجماع السلف(٢).

وحسما لهذا الخلاف نجد أن "ابن تيمية" يفرق فى قضية أفعال العباد تفرقة حاسمة بين كونها مخلوقة ومفعولة للرب، وبين كونها نفس فعله القائم به الذى هو مصدر فعل يفعل فعلا إذا قام به الفعل واتصف به، فإن أفعال العباد هى فعل للعبد حقيقة بمعنى المصدر لأنها قائمة به حقيقة، والعبد متصف بها حقيقة لأنه فاعل الظلم ومرتكب الشرور، وليست هذه الأفعال فعلا للرب بهذا المعنى بل هى مخلوقة له مفعولة للعبد.

والقرآن الكريم يخبرنا أن الله يحدث الحوادث بالأسباب المقارنة لها، ويدل ذلك على إثبات القوى والطبائع التى جعلها الله فى الحيوان وغيره، وتأثير قدرة العبد فى مقدورها كتأثير سائر الأسباب فى مسبباتها، وكما أن المسببات لا تحصل إلا

(١) سورة التكوير الآيتان ٢٨ ، ٢٩.

(٢) منهاج السنة ٢ – ٥٥ ط بولاق.

بأسبابها فكذلك أفعال العباد لا تقع إلا بقدرتهم، والمسببات لا تحصل إلا بأسبابها فكذلك أفعال العباد لا تقع إلا بقدرتهم، والسبب ليس مستقلا بالمسبب بل يفتقر في تأثيره إلى ما يعاونه ويمنع عنه ما يعوق تأثيره، وكذلك قدرة العبد ليست مستقلة فى التأثير كسائر الأسباب بل تحتاج إلى العون وما يدفع العائق، والله تعالى خالق السبب والمسبب وما يمنعه، وصارف عنه ما يعارضه ويعوقه، وكذلك الأمر فى قدرة العبد فهى مؤثرة فى فعله كتأثير سائر[1] الأسباب، ومن هنا كان العبد فاعلا لفعله حقيقة، ومن هنا أيضاً كان الثواب والعقاب وكانت الأوامر والنواهى.

والله خالق كل شىء حقيقة، ومن بينها أفعال العباد لأنه خالق الأسباب ومسبباتها، وهو الذى أودع الأسباب قوة التأثير فى مسبباتها، ومن هنا كان الله خالقاً لفعل العبد حقيقة لا مجازاً، فالعبد إذا كذب أو ظلم كان هو الظالم الكاذب ولا يتصف بها من كانت مخلوقة له، كما أنه سبحانه لا يتصف بما خلقه فى العبد من الطعام والشراب والنكاح فليس هو الآكل الشارب وإن كان هو خالقاً لذلك.

وبهذه التفرقة يزول الخلاف وينحل الإشكال وتبقى كل آية من كتاب الله دالة على ما دلت عليه من غير تأويل ولا تحريف، فالآيات التى تنسب الأفعال إلى الله هى حق فيما دلت عليه بدون تأويل، لأن الله خالق كل شىء وخلق الأسباب ومسبباتها.

والآيات التى تنسب الفعل إلى العبد هى حق فيما دلت عليه بدون تأويل [٢] لأن العبد له قدرة مؤثرة فى أفعاله كتأثير سائر الأسباب فى مسبباتها ولا شىء فى ذلك من المجاز أو يحتاج إلى التأويل.

ولا مجال هنا لتساؤلات المتكلمين بقولهم: كيف يكون الفعل واقعاً تحت تأثير مؤثرين؟ لأن هذا التساؤل إنما نشأ من توهم أن الفعل واقع تحت تأثير قدرتين متساويتين ومستقلتين بالإيجاد والتأثير، ولأن هذا السؤال يفترض أن فعل العبد واقع بين ربين قادرين، وليس الأمر كذلك، بل العبد وفعله مخلوقان لله، وخلق الله الفعل وجعله قائماً بالعبد يجعل العبد قادراً على إحداث ذلك الفعل بالقدرة المودعة

---

(١) منهاج السنة ٢ – ١٧ ط بولاق.

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ١ – ٣٥٣ – ٣٥٦، منهاج السنة ١ – ٢٦٥ ط بولاق.

فيه وهذا شأن جميع الأسباب ومسبباتها، ولذلك كان قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ وماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن حقاً على ما دل عليه، وقوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ حق على ما دل عليه بدون تأويل ولا تحريف[1].

وهذه التفرقة حاسمة فى مذهب "ابن تيمية" لأن من لم يفرق بين فعل الرب القائم به والمتصف به كمجيئه واستوائه ونزوله، وبين مفعوله ومخلوقه المنفصل عنه والبائن منه كأفعال عباده ضل فى هذا الباب عن جادة الصواب، وحارت كلمته بين هؤلاء وأولئك، ولم يستطع أن يفهم معنى قول السلف: أن فعل العبد مخلوق لله حقيقة وفعل للعبد حقيقة وأنه لا جبر فى الإسلام.

وبهذه التفرقة لا يكون هناك مجال لمظنة التناقض والتعارض بين آيات الجبر وبين آيات الاختيار، ولم أجد ـ فيما قرأت ـ من تنبه إلى هذه التفرقة قبل "ابن تيمية" وإنما كل من تعرض لها إما يميل إلى القول بالجبر المطلق كالجبرية والأشاعرة، أو إلى القول بالحرية المطلقة كالمعتزلة ومال إليهم ابن رشد.

أما ابن تيمية فيذهب فى ذلك مذهبا وسطاً حيث يرى أن أفعال العباد مخلوقة لله مفعولة للعبد وعلى مذهبه تسلم آيات القرآن من تأويل هؤلاء وأولئك.

۞۞۞

(١) منهاج السنة ٢ -٤٩ ط بولاق.

خاتمة فى نتائج البحث

تتنوع نتائج هذا البحث بحسب ما عرض له من قضايا وما عالج من مشكلات ولا أريد أن أعدد هنا ما سبق أن عرض له البحث ولكن أريد أن أخرج مما سبق بالنتائج الآتية:

أولاً ـ أن ما شاع بين الباحثين عن موقف ابن تيمية من رفض التأويل مخالف لحقيقة مذهبه فلقد اشتهر عنه أنه ظاهرى فى فهم النصوص، وأنه يحرم الأخذ بالتأويل، ويمنع القول به. وهذا القول على إطلاقه فيه مجانبة للصواب ومخالفة لحقيقة مذهبه لأن ابن تيمية لم يمنع التأويل بمعناه المطلق وإنما منع أنواعاً معينة منه أوضحنا القول فيها فيما سبق، ووضحنا موقفه من كلا النوعين اللذين منعهما وكان رأيه فى ذلك أولى بالقبول وأقرب إلى العقول. أما التأويل بمعنى التفسير والبيان فلقد أخذ به ابن تيمية كما أخذ به السلف من قبل، لأن هذا النوع من التأويل هو سبيلنا إلى فهم القرآن وتدبر معناه، وهو الذى حث عليه القرآن فى كثير من الآيات، والذين رموا ابن تيمية بأنه ظاهرى فى فهم النصوص لم يفهموا حقيقة مذهبه كما لم يقفوا على منهجه فى التفصيل والتوضيح الذى عالج به قضايا علم الكلام وما عن له من مشكلات.

ثانياً ـ ليس فى منهج ابن تيمية ولا فى مذهبه فى الإلهيات نوع من التشبيه أوالتجسيم، والذين رموه بذلك ـ ومعظمهم من الأشاعرة والصوفية ـ لم يستطيعوا إدراك مذهبه فى الإلهيات، وإنما أخذوا فى إثارة الفتن والاتهامات ضده وضد تراثه من بعده لأن ابن تيمية هو الذى زلزل كيان المذهب "الأشعرى" فى نفوس الناس فى الوقت الذى استطاع فقهاء المذهب ورجاله أن يكون بيدهم مقاليد الأمور، وأن تكون كلمتهم هى النافذة فى ابن تيمية. كما أنه هو الذى حمل على الصوفية وأظهر للناس ما فى طريقهم من البدع والخرافات التى يتقربون بها إلى نفوس العامة، ولقد عمل هؤلاء وأولئك على إثارة مشاعر الناس ضد ابن تيمية ورموه بالتجسيم والتشبيه وافتروا

عليه عند الحكام ودسوا عليه من الآراء ما يشين مذهبه، ولقد فطن ابن تيمية إلى ذلك وبرأ نفسه مما نسب إليه فى حياته حين قال: "أنا أعلم أن أناساً يزورون علىّ كما فعلوا ذلك غير مرة" (١). كما تحدى جميع خصومه قائلاً لهم: "لقد أمهلت من خالفنى فى ذلك ثلاث سنين على أن يأتى بنص عن القرون الثلاثة الأولى يخالف ما أقول" (٢) ولكنهم لم يفعلوا شيئاً سوى إثارة النفوس ضده والتشنيع على مذهبه بأنه مجسم ومشبه، ويكفى من ابن تيمية أنه برأ نفسه سلفا من كل شبهة تشين مذهبه حيث قال لهم "أنا لم أقل إلا أن يوصف الله بما وصف نفسه به وليس فيما وصف نفسه به أنه جسم أو ليس بجسم فلا أقول بذلك نفياً ولا إثباتاً" (٣) وقوله تعالى" ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ينفى كل شبهة فى ذلك.

ثالثاً ـ الذين تعرضوا بالنقد لمذهب ابن تيمية فى العقائد لم يفهموا منهجه فى مناقشة الخصوم كما لم يفرقوا بين رأيه وبين رأى غيره الذى عارض به خصمه فإن الرجل كان يورد على الخصوم كثيراً من الاعتراضات والآراء التى قد لا يرضاها هو كدليل عقلى يمكن الاستدلال به على ما يريد، ولكن يورده على أنه يجوز أن يعارض بها الخصوم ولا يستطيع الخصم أن يدفع معارضته بها لأنه لا يملك الدليل على ذلك، ومقصود ابن تيمية أن يبين لخصمه أن الآراء الباطلة كافية أن يدحض بعضها بعضا ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ وقد يطول به المقام فى ذلك فيشمل كثيراً من الصفحات فلا يستطيع الباحث أن يفرق بين رأى ابن تيمية الحقيقى وبين الآراء التى يستخدمها ليدحض بها آراء غيره الباطلة كذلك، ويخيل للباحث أن ما يعارض به ابن تيمية خصومه هى أراؤه المعبرة عن حقيقة مذهبه وليس الأمر كذلك كما سبق، وهذا محل الشبهة عند كثير من الباحثين، فإن ابن تيمية لا يفصح عن رأيه إلا فى نهاية الموقف وبعد أن

(١) انظر العقود الدرية.

(٢) مناظرة فى العقيدة الواسطية.

(٣) المرجع السابق.

يدحض الباطل بعضه بعضا وبعد أن يمحص الحق مما علق به من الشبهات ليقول ابن تيمية فى نهاية الموقف: والحق فى ذلك ما عليه الكتاب والسنة وما مضى عليه سلف الأمة من أن حقيقة الأمر كذا وكذا، وكل ذلك يرجع إلى سعة علمه وطول نفسه فى مناقشة الخصوم كما أن فى هذه دلالة واضحة على أن البون شاسع بين ابن تيمية وبين ناقديه.

رابعاً ـ نستطيع من خلال هذا البحث أن ندرك الفرق بين محاولة ابن تيمية فى جمعه بين العقل والنقل وبين محاولة الفلاسفة والمتكلمين فى ذلك، فإن الأخيرة تقوم أساساً على افتراض أن العقل يعارض الشرع، بينما تقوم محاولة ابن تيمية على التفصيل بين المعقول الصريح وبين ما يشمله جنس المعقولات من الشبهات الفاسدة التى تطرأ على العقل فتجعلها غير قادرة على إدراك الحقائق كما هى.

وانتهى فى منهجه إلى أنه لا يوجد معقول صريح يمكن أن يناقض منقولا صحيحاً وهذا عكس ما نهج عليه الفلاسفة والمتكلمون، لأن كلا من العقل والنقل وسيلة قد وهبها الله للإنسان ليهتدى بها إليه ويعرف بها الطريق إليه.

فإذا كان مصدر الاثنين واحدا والغاية منهما واحدة فهل يتصور عقلا أن يقع بينهما تعارض أو تناقض؟. هذا ما جزم ابن تيمية بإحالته لأنهما وسيلتان لغاية واحدة والوسائل التى تؤدى إلى غاية واحدة لا يمكن أن يقع بينهما تعارض أصلاً، وعند مظنة التعارض نجد ابن تيمية يتهم العقل بالقصور أو التقصير، لأنه ليس معصوماً من طريان الشبهات عليه من ذاته أو من خارج ذاته، أما الشرع فإنه معصوم فى نفسه لأنه قول المعصوم الذى لا يخطئ، بينما لجأ الفلاسفة والمتكلمون إلى إخضاع الشرع لمعطيات العقل عند مظنة التعارض بينهما ولهذا دب بينهم الخلاف والاختلاف.

ومن هنا كانت محاولة ابن تيمية عكس محاولة الفلاسفة والمتكلمين، ومن الإنصاف هنا أن نشير إلى أن ابن رشد قد ذهب فى "فصل المقال" إلى نحو ما ذهب إليه ابن تيمية وصرح بأن الشريعة لا تناقض العقل أصلا لأنه "لا يؤدى النظر والبرهان إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه

ويعضده" ولهذا نجده فى "مناهج الأدلة" يذهب إلى إثبات الصفات الخبرية بدون تأويل بل ذهب إلى أن التأويل مرض طرأ على الشريعة وهو بعيد عن مقصودها، فمحاولة الفيلسوفين تقوم فى جوهرها على منع التعارض بين العقل والنقل وإن اختلفت فى التفاصيل.

خامساً ـ اشتهر بين علماء الكلام والمفسرين أن مذهب السلف فى المتشابهات هو التسليم المطلق والتفويض فى بيان معناها إلى الله، وهذا القول على إطلاقه فيه مجانبة للصواب ومخالفة لحقيقة موقف السلف، والأولى فى ذلك التفصيل والبيان فنفرق بين موقفهم من بيان معنى الآية وموقفهم من بيان كيفها الذى هو تأويلها، فهم لم يكفوا عن بيان المعنى ولا قصروا فى ذلك، ولكن كفوا عن التأويل وبيان الكيف كما أوضحنا ذلك فيما سبق.

سادساً ـ القول بالتأويل فى الصفات بصرفها عن ظاهرها يدل عند ابن تيمية على شيئين: **الأول:** أن المتأول لم يفهم من الآية أو الصفة إلا ما يليق بالمخلوقين، وهذا خلاف ما فطر الله عليه العباد من أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلَهُ شَيْءٌ﴾ لافى ذاته ولا فى صفاته، فإذا صرفت الآية عن ظاهرها بحجة أن الظاهر تشبيه دل ذلك على طريان مؤثر على الفطرة من خارجها غيرها عما فطرت عليه.

الثانى: صرف الآية عن ظاهرها تؤدى إلى تعطيل الصفة عن دلالتها على المعنى المسوقة من أجله. وذلك كآيات العلو والمحبة والغضب والرضى فإن هذه الآيات جاءت لتدل على ثبوت هذه المعانى لله تعالى فإذا حملت على خلاف ذلك بتأويلها على معنى الإرادة أو علو المكانة كان ذلك نفيا للمعنى الذى جاءت لأجله وإثباتاً لمعنى آخر لم تدل عليه الآية لا نصا ولا ظاهرا وهذا هو التعطيل، فالتأويل يتضمن المحذورين معاً. التشبيه والتعطيل، ولهذا لم يدخر ابن تيمية وسعا فى محاولة التأويل بهذا المعنى.

سابعاً ـ القول بالمجاز فى الصفات الإلهية يتضمن أن الله لم يتصف بهذه الصفات حقيقة وإنما وصف بها على سبيل المجاز، والمجاز نوع من الكذب فى

الخطاب وتمويه فى الأسلوب على السامع كما قال أبو الحسن الأشعرى، وهذا ما يجب أن ينزه عنه القرآن فيما يخص الجانب الإلهى منه.

ثامناً ـ لم يسلك الفلاسفة والمتكلمون فى دراسة الجانب الإلهى مسلك القرآن ولم ينهجوا نهجه، لأنهم يتأولون الآية على خلاف ظاهرها والقول بالتأويل يعتبر محاولة لتكييف الصفة على نحو ما غير ظاهرها بينما كان منهج القرآن هو إثبات وجود الصفة كما وردت لا إثبات كيفها، لأن الكيف هو التأويل الذى لا يعلمه إلا الله.

تاسعاً ـ ترجع الخلافات الناشبة بين المتكلمين إلى ما فى أفهامهم من إجمال وما فى معانيهم من غموض وإبهام لأنهم يستعملون الألفاظ فى معان اصطلاحية أخذوها عن الفلاسفة وظنوا أن هذه المعانى الاصطلاحية هى المعنى العام الذى عرفه العرب للفظ عند إطلاقه، ثم حملوا عليها ألفاظ القرآن بالتأويل قسرا، وهذا منشأ الخطأ عند المتكلمين الذين يستعملون ألفاظا مثل الجوهر. والعرض. والواجب والممكن. والجسم. والحيِّز. إلخ. فإن هذه ألفاظ استعملها العرب فى معان أوضحتها كتب اللغة والمعاجم ولم يستعملوا واحدا منها فى المعنى الذى استعمله فيه المتكلمون، ولو فصّل ما فى هذه الألفاظ من الإجمال ووضح ما فى معناها من الغموض والإبهام فيثبت ما فيها من حق وينفى ما فيها من الباطل لكان ذلك منهجا أقوم، وهذا ما لم أجده عند غير ابن تيمية، فجميع المتكلمين يستعملون هذه الألفاظ فى النفى والإثبات بدون تفسير ولا توضيح، فيثبتون مع ما فيها من الحق ما تشتمل عليه من المعنى الباطل، وينفون مع ما فيها من الباطل ما تشتمل عليه من المعنى الحق، وفى هذا مجانبة للصواب.

وبعد أن عشت مع قضية التأويل فترة ليست بالقصيرة ظهر لى أن هناك جانباً فى فكرنا الإسلامى لم يعط حقه من البحث أو الدراسة، وهو منهج القرآن فى معالجة قضايا الألوهية.

ولهذا فإنى اقترح على الدوائر العلمية الإسلامية ما يلى:

أولاً ـ وجوب دراسة الجانب الإلهى من مصدره الأول وهو الكتاب والسنة فإن دلائل الألوهية والربوبية قد وضحها القرآن وبينها أحسن بيان وقدم البراهين الفطرية والعقلية على وجود الله ووحدانيته بعيداً عن تعقيدات المتكلمين وطريقتهم فى الجدل لأن هذه الأدلة تحمل معها براهين صدقها كما أنها لا تستلزم المحالات العقلية التى تؤدى إليها أدلة المتكلمين، فإذا تخطينا هذين المصدرين فى دراسة العقائد فيجب أن يكون ذلك لمقارنة مناهج القرآن بغيرها لإظهار الفرق بينها وبين غيرها وبيان قربها إلى الفطرة السليمة والعقول الصريحة وخلوها من اللبس والغموض.

ثانياً ـ أن تتوفر مجموعة من الدارسين على تنقية كتب التفسير مما علق بها من آراء مذهبية كلامية وتأويلات جهمية تسربت إلى كتب التفسير على أنها تمثل أصول العقائد الإسلامية، وخاصة بعد أن ثبت أن هذه التأويلات ترجع فى أصلها إلى مصادر غير إسلامية كما أوضحنا ذلك فيما سبق، لأن أصول العقائد الإسلامية قد بينها روح الشرع، بل تلقاها المسلمون عن رجال التفسير على أنها تمثل أصول الدين الذى جاء به الرسول ولم يتساءلوا: هل هى أصول الدين حقا؟ أم أصول المذاهب المختلفة؟ وهل مصدرها إسلامى أو غير إسلامى؟ وهل تتفق مع ما فطر الله عليه العباد وجاء به نص التنزيل أم لا؟ بل تلقاها المسلمون بحسن ظنهم بالمتقدمين وما تركوه لهم من ميراث عقدى، وصرفوا أنفسهم عن التأمل فى كتاب الله ليعرفوا الفرق بين ما نزّل إليهم من ربهم وبين ما تلقوه عن هؤلاء ونتج عن ذلك ميراث من الخلاف المذهبى الذى يعيش المسلمون آثاره السيئة فى عصرنا الراهن.



" بحمد الله تعالى"

الإثنين ٣ محرم ١٤٢٠ هـ

١٩ نوفمبر سنة ١٩٩٩م

(ملحق)

بعض رسائل ابن تيمية وهو فى السجن

[كتاب الشيخ إلى أقاربه بدمشق]

كتب يقول:

تعلمون أنَّـا بحمد الله فى نعم عظيمة، ومنن جسيمة، وآلاء متكاثرة، وأياد متظاهرة. لم تكن تخطر لأكثر الخلق ببال، ولا تدور لهم فى خيال. والحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه. كما يحب ربنا ويرضى. إلى أن قال:

والحق دائماً فى انتصار وعلو وازدياد، والباطل فى انخفاض وسِفال ونفاذ. وقد أخضع الله رقاب الخصوم وأذلهم غاية الذل، وطلب أكابرهم من السلم والانقياد ما يطول وصفه.

ونحن ـ ولله الحمد ـ قد اشترطنا عليهم فى ذلك من الشروط ما فيه عز الإسلام والسنة، وانقماع الباطل والبدعة، وقد دخلوا فى ذلك كله، وامتنعنا، حتى يظهر ذلك إلى الفعل، فلم نثق لهم بقول ولا عهد، ولم نجبهم إلى مطلوبهم، حتى يصير المشروط معمولاً، والمذكور مفعولا، ويظهر من عز الإسلام والسنة للخاصة والعامة ما يكون من الحسنات التى تمحو سيئاتهم. وقد أمدّ الله من الأسباب التى فيها عز الإسلام والسنة، وقمع الكفر والبدعة، بأمور يطول وصفها فى كتاب. وكذلك جرى من الأسباب التى هى عز الإسلام وقمع اليهود والنصارى، بعد أن كانوا قد استطالوا وحصلت لهم شوكة، وأعانهم من أعانهم على أمر فيه ذل كبير من الناس فلطف الله باستعمالنا فى بعض ما أمر الله به ورسوله. وجرى فى ذلك مما فيه عز المسلمين، وتأليف قلوبهم، وقيامهم على اليهود والنصارى وذل المشركين وأهل الكتاب، مما هو من أعظم نعم الله على عباده المؤمنين. ووصف هذا يطول [1].

---

(١) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق محمد حامد الفقى ص ٣٠٠ - ٣٠١ ط دار الكاتب العربى.

وقد أرسلت إليكم كتاباً أطلب ما صنفته فى أمر الكنائس، وهى كراريس بخطى، قطع النصف البلدى، فترسلون ذلك إن شاء الله تعالى. وتستعينون على ذلك بالشيخ جمال الدين المزى فإنه يقلب الكتب ويخرج المطلوب. وترسلون أيضاً من تعليق القاضى أبى يعلى الذى بخط القاضى أبى الحسين، إن أمكن الجميع، وهو أحد عشر مجلداً، وإلا فمن أوله مجلداً، أو مجلدين، أو ثلاثة [وذكر كتبا يطلبها منهم](1).

ولم يزل الشيخ مستمراً على عادته من الاشتغال بتعليم الناس ونفعهم وموعظتهم والاجتهاد فى سبل الخير.

(٢)

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

رسالة إلى أصحابه

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته، ونحن لله الحمد والشكر فى نعم متزايدة، متوافرة، وجميع ما يفعله الله فيه نصر الإسلام، وهو من نعم الله العظام. و﴿هُوَ الَّذِى أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ فإن الشيطان استعمل حزبه فى إفساد دين الله، الذى بعث به رسله، وأنزل كتبه.

ومن سنة الله: أنه إذا أراد إظهار دينه، أقام من يعارضه، فيحق الحق بكلماته، ويقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق.

والذى سعى فيه حزب الشيطان لم يكن مخالفة لشرع محمد ﷺ وحده، بل مخالفة لدين جميع المرسلين: إبراهيم، وموسى والمسيح، ومحمد خاتم النبيين صلى الله عليهم أجمعين.

---

(١) هذه الرسالة كتبها بفحم إلى أصحابه وهو بالسجن بعد أن صدر مرسوم بإخراج ما عنده من كتب وأدوات. انظر العقود الدرية ص ٣٨٠.

وكانوا قد سعوا فى أن لا يظهر من جهة حزب الله ورسوله خطاب ولا كتاب، وجزعوا من ظهور الاخنائية، فاستعملهم الله تعالى. حتى أظهروا أضعاف ذلك وشاع فى الأرض وأن هذا مما لا يقدر عليه إلا الله، ولم يمكنهم أن يظهروا علينا فيه عيبا فى الشرع والدين، بل غاية ما عندهم: أنه خولف مرسوم بعض المخلوقين، والمخلوق كائناً من كان، إذا خالف أمر الله تعالى ورسوله لم يجب، بل ولا يجوز طاعته، فى مخالفة أمر الله ورسوله باتفاق المسلمين.

وقول القائل: إنه يظهر البدع، كلام يظهر فساده لكل مستبصر ويعلم أن الأمر بالعكس، فإن الذى يظهر البدعة، إما أن يكون لعدم علمه بسنة الرسول، أو لكونه غرض وهوى يخالف ذلك، وهو أولى بالجهل بسنة الرسول، واتباع هواهم بغير هدى من الله. ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنَ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ وممن هو أعلم بسنة الرسول منهم، وأبعد عن الهوى والغرض فى مخالفتها ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ . إِنَّهُمْ لَنْ يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ، وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾.

وهذه قضية كبيرة لها شأن عظيم.

ثم ذكر الشيخ فى الورقة كلاما، لا يمكن قراءة جميعه، لانطماسه.

وقال بعده:

وكانوا يطلبون تمام الاخنائية، فعندهم ما يطمهم أضعافا، وأقوى فقها. وأشد مخافة لأغراضهم. فإن الزملكانية قد بين فيها من نحو خمسين وجها: أن ما حكم به ورسم به، مخالف لإجماع المسلمين وما فعلوه ـ لو كان ممن يعرف ما جاء به الرسول، ويتعمد مخالفته ـ لكان كفرا وردة عن الإسلام، لكنهم جهال دخلوا فى شيء ما كانوا يعرفونه، ولا ظنوا منه أن السلطنة تخالف مرادهم والأمر أعظم مما ظهر لكم، ونحن ولله الحمد، على عظيم الجهاد فى سبيله.

ثم ذكر كلاما وقال:

بل جهادنا فى هذا مثل جهادنا يوم قازان، والجبلية، والجهمية، والاتحادية وأمثال ذلك. وذلك من أعظم نعم الله علينا وعلى الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

❀❀❀

(٣)

ورقة أخرى مما كتبه الشيخ فى السجن [١]

ونحن ولله الحمد والشكر، فى نعم عظيمة، تتزايد كل يوم، ويجدد الله من نعمة نعما أخرى، وخروج الكتب كان من أعظم النعم فإنى كنت حريصا على خروج شىء منها، لتقفوا عليه، وهم كرهوا خروج الاخنائية، فاستعملهم الله تعالى فى إخراج الجميع، وإلزام المنازعين بالوقوف عليه. وبهذا يظهر ما أرسل الله به رسوله من الهدى ودين الحق. فإن هذه المسائل كانت خفية على أكثر الناس. فإذا ظهرت فمن كان قصده الحق هداه الله، ومن كان قصده الباطل قامت عليه حجة الله، واستحق أن يُذِلَّه الله ويَخْزِيه؛

وما كتبت شيئا من هذا ليكتم عن أحد، ولو كان مبغضا، والأوراق التى فيها جواباتكم غسلت

وأنا طيب وعيناى طيبتان أطيب ما كانتا؛

ونحن فى نعم عظيمة لا تحصى ولا تعد، والحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه؛

ثم ذكر كلاماً. وقال:

كل ما يقضيه الله تعالى فيه الخير والرحمة والحكمة ﴿ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ﴾ إِنَّهُ هُوَ القَوِيُّ الْعَزِيزْ ، الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ، ولا يدخل على أحدٍ ضررْ إلاَّ مِنْ ذُنُوبِه، ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ فالعبد عليه أن يشكر الله ويحمده دائماً على كل حال، ويستغفر من ذنوبه، فالشكر يوجب المزيد من النعم، والاستغفار يدفع النقم، ولا يقضى الله للمؤمن قضاء إلا كان خيراً له "إن أصابته سراء شكر وإن أصابته ضراء صبر، فكان خيراً له".

❁❁❁

(١) العقود الدرية، ص ٣٨٢.

(٤)

[كتاب الشيخ إلى والدته وإلى غيرها] (١)

وقد وقفت على عدة كتب بخط الشيخ، بعثها من مصر إلى والدته، وإلى أخيه لأمه: بدر الدين، وإلى غيرهما.

منها كتاب إلى والدته يقول فيه:

من أحمد بن تيمية إلى الوالدة السعيدة، أقر الله عينها بنعمه، وأسبغ عليها جزيل كرمه، وجعلها من خيار إمائه وخدمه.

سلام عليكم، ورحمة الله وبركاته.

فإنا نحمد إليكم الله الذى لا إله إلا هو، وهو للحمد أهل، وهو على كل شىء قدير. ونسأله أن يصلى على خاتم النبيين، وإمام المتقين، محمد عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما.

كتابى إليكم عن نعم من الله عظيمة، ومنن كريمة، وآلاء جسيمة نشكر الله عليها، ونسأله المزيد من فضله. ونعم الله كلما جاءت فى نمو وازدياد، وأياديه جلت عن التعداد.

وتعلمون أن مقامنا الساعة فى هذه البلاد، إنما هى لأمور ضرورية متى أهملناها فسد علينا أمر الدين والدنيا. ولسنا والله مختارين للبعد عنكم، ولو حملتنا الطيور لسرنا إليكم، ولكن الغائب عذره معه، وأنتم لو اطلعتم على باطن الأمور، فإنكم — ولله الحمد — ما تختارون الساعة إلا ذلك، ولم نعزم على المقام والاستيطان شهراً واحداً، بل كل يوم نستخير الله لنا ولكم، وادعوا لنا بالخيرة، فنسأل الله العظيم أن يخير لنا ولكم وللمسلمين، ما فيه الخيرة، فى خير وعافية.

ومع هذا فقد فتح الله من أبواب الخير والرحمة، والهداية والبركة، مالم يكن يخطر بالبال، ولا يدور فى الخيال، ونحن فى كل وقت مهمومون بالسفر،

---

(١) العقود الدرية: ص ٢٧٣.

مستخيرون الله سبحانه وتعالى. فلا يظن الظان أنا نؤثر على قربكم شيئاً من أمور الدنيا قط. بل ولا نؤثر من أمور الدين، ما يكون قربكم أرجح منه، ولكن ثم أمور كبار، نخاف الضرر الخاص والعام من إهمالها، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب.

والمطلوب، كثرة الدعاء بالخيرة، فإن الله يعلم، ولا نعلم، ويقدر ولا نقدر، وهو علام الغيوب وقد قال النبي ﷺ "من سعادة ابن آدم استخارته الله، ورضاه بما يقسم الله له، ومن شقاوة ابن آدم: ترك استخارته له، وسخطه بما يقسم الله له[1]" والتاجر يكون مسافرا فيخاف ضياع بعض ماله، فيحتاج أن يقيم حتى يستوفيه. وما نحن فيه أمر يجل عن الوصف، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

والسلام عليكم، ورحمة الله وبركاته، كثيراً، كثيراً. وعلى سائر من في البيت من الكبار والصغار، وسائر الجيران، والأهل والأصحاب واحداً، واحداً.

والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

❀❀❀

(١) رواه الترمذي عن سعد بن أبي وقاص. وقال الترمذي حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث محمد بن أبي حميد. وليس بالقوي عند أهل الحديث. ورواه الإمام أحمد وأبو يعلى بلفظ "من سعادة بن آدم استخارته الله عز وجل" والحاكم وزاد "ومن شقوة ابن ادم تركه استخارة الله" وقال: إنه صحيح الإسناد.

(٥)

[كتاب آخر للشيخ بعثه من مصر إلى دمشق] [١]

ومنها كتاب، قال فيه: بعد حمد الله تعالى، والصلاة على نبيه ﷺ.

أما بعد. فإن الله ـ ولله الحمد ـ قد أنعم عليّ من نعمه العظيمة ومننه الجسيمة، وآلائه الكريمة، ما هو مستوجب لعظيم الشكر، والثبات على الطاعة، واعتياد حسن الصبر، على فعل المأمور. والعبد مأمور بالصبر فى السراء أعظم من الصبر فى الضراء قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ، ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ ، إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ، وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ: ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي ، إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ . إِلاَّ الَّذِينَ صَبَرُوا، وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ، أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [٢].

وتعلمون، أن الله سبحانه من فى هذه القضية من المنن التى فيها من أسباب نصر دينه. وعلو كلمته، ونصر جنده، وعزة أوليائه، وقوة أهل السنة والجماعة، وذل أهل البدعة والفرقة. وتقرير ما قرر عندكم من السنة، وزيادات على ذلك بانفتاح أبواب من الهدى والنصر، والدلائل، وظهور الحق، لأمم لا يحصى عددهم إلا الله تعالى، وإقبال الخلائق إلى سبيل السنة والجماعة، وغير ذلك من المنن، ما لابد معه من عظيم الشكر، ومن الصبر، وإن كان صبراً فى سراء.

وتعلمون أن من القواعد العظيمة، التى هى من جمال الدين: تأليف القلوب، واجتماع الكلمة، وصلاح ذات البين، فإن الله تعالى يقول: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾[٣] ويقول: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا﴾ [٤] ويقول: ﴿وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٥].

---

(١) العقود الدرية: ٢٧٥.

(٢) سورة هود الآيات (٩ ، ١٠ ، ١١).

(٣) سورة الأنفال الآية الأولى.

(٤) سورة آل عمران آية ١٠٣.

(٥) سورة آل عمران آية ١٠٥.

وأمثال ذلك من النصوص التى تأمر بالجماعة والائتلاف، وتنهى عن الفرقة والاختلاف.

وأهل هذه الأصل: هم أهل الجماعة، كما أن الخارجين عنه، هم أهل الفرقة.

وجماع السنة: طاعة الرسول، ولهذا قال النبى ﷺ فى الحديث الصحيح الذى رواه مسلم فى صحيحه عن أبى هريرة "إن الله يرضى لكم ثلاثا: أن تعبدوه، ولا تشركوا به شيئا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً، ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أموركم".

وفى السنن من حديث زيد بن ثابت وابن مسعود – فقيهى الصحابة – عن النبى ﷺ أنه قال "نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فبلغه إلى من لم يسمعه، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه وقال ﷺ. ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله ومناصحة ولاة الأمر. ولزوم جماعة المسلمين، فإن دعوتهم تحيط من وراءهم"[١].

وقوله "لا يغل" أى لا يحقد عليهن. فلا يبغض هذه الخصال قلب المسلم، بل يحبهن ويرضاهن.

وأول ما أبدأ به من هذا الأصل: ما يتعلق بى، فتعلمون – رضى الله عنكم – أنى لا أحب أن يؤذى أحد من عموم المسلمين – فضلا عن أصحابنا – بشىء أصلا، لا باطلاً ولا ظاهراً، ولا عندى عتب على أحد منهم. ولا لوم أصلا، بل لهم عندى من الكرامة، والإجلال والمحبة، والتعظيم أضعاف أضعاف ما كان، كل بحسبه، ولا يخلو الرجل. إما أن يكون مجتهداً مصيباً، أو مخطئاً، أو مذنباً. فالأول: مأجور مشكور. والثانى مع أجره على الاجتهاد: فمعفو عنه، مغفور له. والثالث: فالله لنا وله، ولسائر المؤمنين.

---

(١) ذكره الحافظ عبد العظيم المنذرى فى باب الترغيب والإخلاص عن أبى سعيد الخدرى. ثم قال: رواه البزار بإسناد حسن، ورواه ابن حيان فى صحيحه من حديث زيد بن ثابت، ويأتى فى باب سماع الحديث إن شاء الله. وقد روى هذا الحديث أيضاً عن ابن مسعود، ومعاذ بن جبل، والنعمان بن بشير، وجبير بن مطعم، وأبى الدرداء، وأبى قرصافة جندرة بن خيشنة وغيرهم من الصحابة رضى الله عنهم وبعض أسانيدهم صحيح.

فنطوى بساط الكلام المخالف لهذا الأصل.

كقول القائل: فلان قصر، فلان ما عمل، فلان أذى الشيخ بسببه، فلان كان سبب هذه القضية، فلان كان يتكلم فى كيد فلان. ونحو هذه الكلمات، التى فيها مذمة لبعض الأصحاب، والإخوان. فإنى لا أسامح من آذاهم، من هذا الباب، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

بل مثل هذا يعود على قائله بالملام، إلا أن يكون له من حسنة وممن يغفر الله له إن شاء. وقد عفا الله عما سلف.

وتعلمون أيضاً: أن ما يجرى من نوع تغليظ، أو تخشين على بعض الأصحاب والإخوان. ما كان يجرى بدمشق، ومما جرى الآن بمصر، فليس ذلك غضاضة ولا نقصا فى حق صاحبه، ولا حصل بسبب ذلك تغير منا، ولا بغض. بل هو بعد ما عومل به من التغليظ والتخشين، أرفع قدراً، وأنبه ذكراً، وأحب وأعظم، وإنما هذه الأمور هى من مصالح المؤمنين، التى يصلح الله بها بعضهم ببعض، فإن المؤمن للمؤمن كاليدين، تغسل إحداهما الأخرى. وقد لا ينقلع الوسخ إلا بنوع من الخشونة، لكن ذلك يوجب من النظافة، والنعومة، ما نحمد معه ذلك التخشين.

وتعلمون أنا جميعا، متعاونون على البر والتقوى، واجب علينا نصر بعضنا بعضا، أعظم مما كان، وأشد. فمن رام أن يؤذى بعض الأصحاب، أو الإخوان، لما قد يظنه من نوع تخشين ـ عومل به بدمشق، أو بمصر الساعة، أو غير ذلك ـ: فهو الغالط.

وكذلك، من ظن أن المؤمنين يبخلون عما أمروا به من التعاون والتناصر، فقد ظن .. ظن سوء (وأن الظن لا يغنى من الحق شيئا) وما غاب عنا أحد من الجماعة، أو قدم إلينا الساعة، أو قبل الساعة، إلا ومنزلته عندنا اليوم أعظم مما كانت، وأجل، وأرفع.

وتعلمون ـ رضى الله عنكم ـ: أن ما دون هذه القضية من الحوادث يقع فيها من اجتهاد الآراء، واختلاف الأهواء وتنوع أحوال أهل الإيمان، وما لابد منه ـ من نزعات الشيطان ـ ما لا يتصور أن يعزى عنه نوع الإنسان. وقد قال تعالى:

﴿وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً . لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ . وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ . وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (١) بل أنا أقول ما هو أبلغ من ذلك ــ تنبيها بالأدنى على الأعلى، وبالأقصى على الأدنى ــ فأقول:

تعلمون كثرة ما وقع فى هذه القضية من الأكاذيب المفتراة والأغاليط المظنونة، والأهواء الفاسدة، وأن ذلك أمر يجل عن الوصف. وكل ما قيل: من كذب وزور، فهو فى حقنا خير ونعمة. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ .

وقد أظهر الله من نور الحق وبرهانه، ما ردَّ به إفك الكاذب وبهتانه.

فلا أحب أن ينتصر من أحد بسبب كذبه علىَّ، أو ظلمه وعدوانه، فإنى قد أحببت كل مسلم. وأنا أحب الخير لكل المسلمين، وأريد لكل مؤمن من الخير ما أحبه لنفسى.

والذين كذبوا وظلموا فهم فى حل من جهتى.

وأما ما يتعلق بحقوق الله، فإن تابوا تاب الله عليهم، وإلا فحكم الله نافذ فيهم، فلو كان الرجل مشكوراً على سوء عمله، لكنت أشكر كل من كان سببا فى هذه القضية، لما يترتب عليه من خير الدنيا والآخرة، لكن الله هو المشكور على حسن نعمه وآلائه، وأياديه التى لا يقضى للمؤمن قضاء إلا كان خيراً له.

وأهل القصد الصالح يشكرون على قصدهم، وأهل العمل الصالح يشكرون على عملهم، وأهل السيئات نسأل الله أن يتوب عليهم وأنتم تعلمون هذا من خلقى. والأمر أزيد مما كان وأوكد، لكن حقوق الناس بعضهم مع بعض، وحقوق الله عليهم، هم فيها تحت حكم الله.

وأنتم تعلمون أن الصديق الأكبر فى قضية الإفك، التى أنزل الله فيها القرآن، حلف لا يصل مسطح بن أثاثة، لأنه كان من الخائضين فى الإفك. فأنزل الله

---

(١) آخر سورة الأحزاب.

تعالى: ﴿وَلا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا، أَلا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ. وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١). فلما نزلت قال أبو بكر: "بلى، والله إنى لأحب أن يغفر الله لى. فأعاد إلى مسطح النفقة التى كان ينفق" (٢).

ومع ما ذكر من العفو والإحسان، وأمثاله، وأضعافه، والجهاد على ما بعث الله به رسوله من الكتاب والحكمة أمر لابد منه ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ، أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ، يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ، ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ، إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَالَّذِينَ آمَنُوا، فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (٣).

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

وقد بعث الشيخ رحمه الله إلى أقاربه وأصحابه بدمشق كتبا غير هذه.

وقد وجد بخط الشيخ أبيات، قالها بالقلعة وهو فى سجنه، وهى:

أنا الفقير إلى رب السموات ... أنا المسكين فى مجموع حالاتى
أنا الظلوم لنفسى، وهى ظالمتى ... والخير، إن جاءنا، من عنده ياتى
لا أستطيع لنفسى جلب منفعة ... ولا عن النفس فى جلب المضرات
وليس لى دونه مولى يُدَبِّرنى ... ولا شفيع إلى رب البرِّيات
إلا بإذن من الرحمن خالقنا ... رب السماء، كما قد جاء فى الآيات
ولست أملك شيئا دونه أبدا ... ولا شريك أنا فى بعض ذراتى
ولا ظهير له كيما أعاونه ... كما يكون لأرباب الولايات
والفقر لى وصف ذات، لازم أبدا ... كما الغنى أبداً وصف له ذاتى

(١) سورة النور آية ٢٢.

(٢) رواه الإمام أحمد والبخارى ومسلم وغيرهما عن عائشة رضى الله عنها فى حديث الإفك الطويل.

(٣) سورة المائدة. الآيات: ٥٤ - ٥٦ .

وهذه الحالُ حالُ الخلقِ أجمعهم وكلّهم عنده عبد له آتي
فمن بغى مطلباً من دون خالقه فهو الجهول الظلوم المشرك العاتي
والحمد لله مِلء الكون أجمعه ما كان منه، وما من بعده ياتي
ثم الصلاة على المختار من مُضَرٍ خير البرية من ماضي ومن آتي[4]

(٤) العقود الدرية: ٣٩٨.

قائمة المراجع

م	اسم الكتاب
	(أ) القرآن الكريم
	(ب) كتب الحديث والتفسير
١	صحيح البخارى. ط الأميرية سنة ١٣١٤ هـ.
٢	صحيح مسلم. ط دار إحياء الكتب العربية بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقى سنة ١٩٥٦ م.
٣	سنن النسائى. ط الحلبى سنة ١٩٦٤ م.
٤	سنن أبى داود. ط المكتبة التجارية سنة ١٩٣٥ بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقى.
٥	سنن الترمذى. ط المصرية سنة ١٩٣١ على نفقة عبد الواحد محمد التازى.
٦	سنن ابن ماجه.. ط الحلبى سنة ١٩٥٤ بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقى.
٧	سنن الدارمى. ط دمشق بمطبعة الاعتدال سنة ١٣٤٩ هـ .
٨	مسند الإمام أحمد. ط الحلبى بدون بيانات، ط دار المعارف سنة ١٩٤٩ م. بتحقيق أحمد شاكر.
٩	الترغيب والترهيب للمنذرى. ط الحلبى سنة ١٩٣٣ م.
١٠	اللآلئ المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة للسيوطى. ط الأدبية سنة ١٣١٧ هـ.
١١	كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة. ط دار الشرق للطباعة سنة ١٩٦٨ بتحقيق محمد خليل هراس.
١٢	تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الموضوعة لابن عراق الكنانى. ط القاهرة سنة ١٣٧٨ هـ.
١٣	جامع البيان عن تأويل القرآن للطبرى. ط دار المعارف سنة ١٩٥٨ بتحقيق محمود شاكر.
١٤	مفاتيح الغيب للرازى. ط الخيرية سنة ١٣٠٨ هـ.
١٥	البحر المحيط للتوحيدى. ط السعادة بمصر سنة ١٣٢٨ هـ.
١٦	روح المعانى للألوسى. ط بولاق سنة ١٣٠١ هـ.

م اسم الكتاب

١٧ تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية. ط المنيرية سنة ١٣٥٢ هـ بتصحيح محمد منير الدمشقي.

١٨ الدرر المنثور للسيوطي. ط مهران "بدون تاريخ".

١٩ تفسير المنار لمحمد رشيد رضا. ط المنار سنة ١٣٥٠ هـ.

٢٠ تفسير الخازن. ط الحلبي سنة ١٩٥٥ م.

٢١ روح البيان لإسماعيل حقي. ط بولاق سنة ١٢٧٦ هـ.

٢٢ حاشية الشيخ زاده على البيضاوي. ط بولاق سنة ١٣٦٣ هـ.

٢٣ الفواكه الدواني للنفراوي. ط المطبعة الأهلية بالخرطوم سنة ١٣٣١ هـ.

٢٤ تفسير الجصاص (أبو بكر الرازي) ط المطبعة البهية سنة ١٣٤٧ هـ.

(ج) المعاجم اللغوية :

١ تهذيب اللغة للأزهري. ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦ م.

٢ تاج العروس للزبيدي. ط دار صادر ببيروت سنة ١٩٦٦ م.

٣ لسان العرب لابن منظور. ط الأميرية سنة ١٣٠٢ هـ.

٤ مقاييس اللغة لابن فارس. ط القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ بتحقيق عبد السلام هارون.

٥ القاموس المحيط للفيروزابادي. ط الحلبي سنة ١٩٥٢ م.

٦ محيط المحيط لبطرس البستاني. ط سنة ١٨٢٧ م المطبعة الأمريكانية ببيروت.

٧ المصباح المنير لأحمد بن محمد الفيومي ت ٧٧٠ هـ ط الأميرية سنة ١٩٢٨ م.

٨ مختار الصحاح (لمحمد خاطر). ط الأميرية سنة ١٩١٨ م.

٩ مفردات غريب القرآن للأصفهاني. ط الحلبي سنة ١٩٦١ م.

(د) المخطوطات :

١ كتاب مختصر درء تعارض العقل والنقل للهكاري مخطوط رقم ٨١٧ عقائد بدار الكتب.

م	اسم الكتاب
٢	العقل والنقل لابن تيمية ج ٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور بدار الكتب.
٣	الكلمات النقيات لابن تيمية مخطوط رقم ٨٧٠ مواعظ بدار الكتب.
٤	كتاب التوحيد للأشعرى ميكرو فيلم بمعهد المخطوطات العربية رقم ٧٨ توحيد.
٥	رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر بمعهد المخطوطات العربية رقم ١٠٥ توحيد.
٦	نهاية العقول فى دراية الأصول للرازى مخطوط رقم ٧٤٨ عقائد تيمور.
٧	المطالب العالية للرازى مخطوط رقم ٤٥ توحيد.
٨	نقص تأسيس الجهمية مصورة بمكتبة الدكتور محمد رشاد سالم (خاصة) مصورة من نسخة بمكتبة ليدن.
٩	التفصيل فى الفرق بين التفسير والتأويل مخطوط رقم ٣٤٤٤ ج بدار الكتب.
١٠	الإبانة فى أصول الديانة لابن بطة مخطوط رقم ١٨١ عقائد تيمور بدار الكتب.
١١	إبكار أفكار للآمدى مخطوط رقم ١٦٠٣ علم الكلام بدار الكتب.
١٢	كتاب خلق أفعال العباد للبخارى مخطوط بمكتبة الجامع الأزهر برقم ٢٨٩٥ توحيد.
١٣	رسالة فى ليس كمثله شئ مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٣٠٦ مجاميع لمؤلف مجهول.
١٤	إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة رقم ٢٣ مجاميع دار الكتب.

(هـ) المراجع العامة: مرتبة ترتيباً أبجدياً حسب الاسم أو اللقب الذى اشتهر به المؤلف .

١ الآجرى (أبو بكر محمد بن الحسين الآجرى) كتاب الشريعة. تحقيق محمد حامد الفقى ط أنصار السنة سنة ١٣٦٩ هـ ـ ١٩٥٠ م.

م	اسم الكتاب
٢	إبراهيم بيومى مدكور (د). فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق. ط الحلبى ١٩٤٧ "ابن تيمية".
٣	العقل والنقل. ط أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٥١ م بتحقيق محمد حامد الفقى.
٤	منهاج السنة النبوية. ط المدنى سنة ١٩٦٢ بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ظهر جزءان فقط والباقى وقدره ثلاثة أجزاء بدون تحقيق وطبع بمطبعة بولاق سنة ١٣٢٢ هـ.
٥	الفتاوى الكبرى. ط كردستان سنة ١٣٢٨ هـ.
٦	مجموع فتاوى ابن تيمية. ط الرياض بالسعودية سنة ١٣٨١ هـ بمكتبة الدكتور عبد الحليم محمود (خاصة).
٧	جامع الرسائل: مجموعة رسائل تنشر لأول مرة بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم. ط المدنى سنة ١٩٦٩ م.
٨	بغية المرتاد فى الرد على القرامطة أهل الإلحاد. طبعت بالجزء الخامس من الفتاوى الكبرى. ط كردستان سنة ١٣٢٨ هـ.
٩	الرسالة السبعينية طبعت ضمن ج ٥ من مجموع فتاوى الرياض سنة ١٣٨١هـ .
١٠	شرح العقيدة الأصفهانية. ط دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٦ بتحقيق الشيخ حسنين مخلوف.
١١	التحفة العراقية فى الأعمال القلبية. ط المنيرية بدون تاريخ.
١٢	رسالة العبودية. ط أنصار السنة سنة ١٩٤٧ م بتحقيق محمد حامد الفقى.
١٣	الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. ط صبيح سنة ١٩٥٨ بتحقيق محمود فايد.
١٤	شرح حديث النزول. نشره المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٩٦٢م.
١٥	كتاب الإيمان نشره المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٩٦٢ ضمن مجموعة.
١٦	رسالة فى الحقيقة والمجاز. ط السلفية سنة ١٣٥١ هـ.
١٧	الفرقان بين الحق والباطل. ط صبيح سنة ١٩٦٦ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.

م	اسم الكتاب
١٨	معارج الوصول فى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول. ط صبيح سنة ١٩٦٦ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.
١٩	الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. ط المدنى بدون تاريخ.
٢٠	التبيان فى نزول القرآن. ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٢١	الوصية الصغرى. ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٢٢	الوصية الكبرى. ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٢٣	الرسالة العرشية. ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٢٤	رسالة الإرادة والأمر. ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٢٥	العقيدة الواسطية ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٢٦	مناظرة فى العقيدة الواسطية ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٢٧	العقيدة الحموية ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٢٨	رسالة الاستغاثة ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٢٩	رسالة الإكليل فى التشابه والتأويل ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٣٠	رسالة فى القضاء والقدر ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٣١	رسالة فى لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد. ط صبيح سنة ١٩٦٦م ضمن المجموعة السابقة.
٣٢	مراتب الإرادة ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٣٣	درجات اليقين ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٣٤	رسالة فى الكلام على النظرة ط صبيح سنة ١٩٦٦ م ضمن المجموعة السابقة.
٣٥	مجموع الرسائل والمسائل. ط المنار بتحقيق رشيد رضا سنة ١٣٤١ هـ.
٣٦	مقدمة فى أصول التفسير. ط السلفية سنة ١٣٨٥ هـ.
٣٧	عقيدة أهل السنة. دار الطباعة المحمدية. نشرة أنصار السنة علق عليها عبد الرازق عفيفى بدون تاريخ.

م	اسم الكتاب
٣٨	صحة أصول مذهب أهل المدينة. مطبعة الإمام. علق عليها زكريا يوسف بدون تاريخ.
٣٩	نقض المنطق. ط أنصار السنة سنة ١٩٥١ م بتحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة سليمان الضبع.
٤٠	الرسالة التدمرية. ط الحسينية بدون تاريخ.
٤١	اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. ط أنصار السنة سنة ١٩٥٠ م بتحقيق محمد حامد الفقى.
	ابن حنبل :
٤٢	الرد على الجهمية. ط أنصار السنة بتحقيق محمد حامد الفقى سنة ١٩٥٦ (ضمن مجموعة).
	ابن عبد الهادى:
٤٣	العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام بن تيمية. ط أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٣٨ م بتحقيق محمد حامد الفقى.
	ابن عربى:
٤٤	الفتوحات المكية. ط بولاق سنة ١٨٧٦ م.
٤٥	فصوص الحكم. ط دار الكتاب العربى ببيروت سنة ١٩٤٦ بتحقيق أبو العلا عفيفى.
	ابن حجر الهيثمى
٤٦	الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة. ط شركة الطباعة الفنية المتحدة نشرة مكتبة القاهرة سنة ١٩٦٥ م بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.
	ابن أبى أصيبعه:
٤٧	عيون الأنباء فى طبقات الأطباء. ط المطبعة الوهابية سنة ١٨٨٣م.
	ابن الجوزى:
٤٨	نقد العلم والعلماء. ط المنيرية نشرة محمد منير الدمشقى بدون تاريخ.
٤٩	دفع شبه أهل التشبيه.

م	اسـم الكتـــاب
	ابن سينا :
٥٠	الإشـارات والتنبيهـات. ط دار المعـارف. الطبعـة الثانيـة سـنة ١٩٦٨ بتحقيق سليمان دنيا.
٥١	النجاة. ط السعادة سنة ١٣٣١ هـ على نفقة مصطفى الكردى.
٥٢	رســالة فــى عيــون الحكمــة. ط أو لكـن سـنة ١٩٥٣، ط الجوانـــب بالقسطنطينية ١٢٩٨ هـ.
٥٣	الرسالة الأضحوية. ط دار الفكر العربـى سـنة ١٩٤٩ الطبعـة الأولـى بتحقيق سليمان دنيا.
٥٤	رسالة فى ماهية الصلاة. ط ليدن (بريل) سنة ١٨٨٩ م.
٥٥	الرسالة العرشية. ط حيدر آباد سنة ١٣٥٤ هـ ضمن مجموعة رسـائل ابن سينا.
٥٦	رسالة فى إثبات النبوات. ط الجوانب بالقسطنطينية سنة ١٣٩٨ هـ.
	ابن نباتة:
٥٧	سرح العيون شرح ابن زيدون. ط بولاق سنة ١٢٧٨ هـ.
	ابن النديم :
٥٨	الفهرست. ط أوفست ببـيروت (مكتبـة الخيـاط) سلسـلة روائـع الـتراث العربى بدون تاريخ.
	ابن خلكان:
٥٩	وفيات الأعيان. ط السعادة سنة ١٩٤٩ بتحقيق محمـد محيـى الديـن عبد الحميد الطبعة الأولى.
	ابن حزم:
٦٠	الفصل فى الملل والنحل. ط أوفسـت علـى نفقـة الخـانجى سـنة ١٣٢١ ببغداد بمكتبة المثنى، ابن رشد.
٦١	مناهج الأدلة فى عقائد الملة. ط الأنجلو سـنة ١٩٦٤ بتحقيـق الدكتـور محمود قاسم ط الثالثة سنة ١٣١٧ هـ.
٦٢	فصل المقال فيما بين الحكمـة والشريعة من الاتصـال. ط الخـانجى سـنة ١٩١٠ م.

م	اسم الكتاب
	ابن قيم الجوزية :
٦٣	الصواعق المرسلة. ط الإمام سنة ١٣٨٠ م.
٦٤	اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية. ط الإمام بدون تاريخ.
٦٥	أعلام الموقعين عن رب العالمين. ط السعادة، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ م بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.
	ابن عساكر :
٦٦	تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى أبى الحسن الأشعرى. ط مطبعة التوفيق بدمشق سنة ١٣٤٧ هـ نشرة القدس.
	ابن قتيبة :
٦٧	تأويل مشكل القرآن. ط الحلبى سنة ١٩٤٥ م بتحقيق السيد أحمد صقر.
٦٨	تأويل مختلف الحديث نشرة مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٦ بتحقيق محمد النجار.
	ابن الأثير:
٦٩	النهاية فى غريب الحديث. ط الحلبى سنة ١٩٦٣ م بتحقيق محمود الطناحى، طاهر الزاوى.
	ابن السبكى:
٧٠	جمع الجوامع. ط بولاق سنة ١٩٨٥ هـ.
	ابن العربى :
٧١	العواصم من القواسم. ط المطبعة الجزائرية الإسلامية سنة ١٩٢٧ م.
	أبو بكر الحصنى:
٧٢	دفع شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد. ط الحلبى سنة ١٩٥٠.
	أبو الحسن الأشعرى:
٧٣	مقالات الإسلاميين. ط ريتر سنة ١٩٢٩ استانبول.
٧٤	الإبانة فى أصول الديانة. ط المنيرية سنة ١٩٢٩ تحقيق محمد زاهد الكوثرى.

م	اسـم الكتــاب
	أبو حنيفة:
٧٥	الفقه الأكبر. ط التقدم بالقاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.
	أبو حيان التوحيدى:
٧٦	المقايسات. ط الرحمانى بتحقيق حسن السندوبى سنة ١٩٢٩ م.
	البغدادى:
٧٧	الفرق بين الفرق. ط المدنى نشرة صبيح بدون تاريخ.
٧٨	أصول الدين. ط استانبول سنة ١٩٢٨م.
	البلاقلانى:
٧٩	التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة. ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧ م.
	بارنارد لويس:
٨٠	فصول الإسماعيلية. ط دار الكتاب العربى سنة ١٩٤٧م.
	اميل بريهيه:
٨١	الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى ترجمة محمد يوسف موسى، عبد الحليم النجار، ط الحلبى سنة ١٩٥٤.
	الجوينى:
٨٢	الشامل فى أصول الدين. ط المعارف سنة ١٩٧٠ تحقيق الدكتور على سامى النشار.
٨٣	الإرشاد إلى قواطع الأدلة. ط الخانجى سنة ١٩٥٠ تحقيق محمد يوسف موسى.
٨٤	العقيدة النظامية. رواية أبى بكر بن العربى. ط الأنوار سنة ١٩٤٨، تحقيق محمد زاهد الكوثرى.
	الدارمى:
٨٥	الرد على الجهمية. نشرة المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٩٦١.
٨٦	نقص عثمان بن سعيد على بشر المريسى العنيد. ط أنصار السنة سنة ١٣٥٨ هـ.

م	اسـم الكتــاب
	الذهبى:
٨٧	العلو للعلى الغفار. نشرة المكتبة السلفية بالمدينة المنورة سنة ١٩٦٨.
	الرازى: (فخر الدين)
٨٨	أساس التقديس. ط الحلبى سنة ١٩٣٥.
٨٩	معالم أصول الدين. طبع بهامش محصل أفكار المتقدمين. ط الحسـينية ١٣٢٣ هـ.
٩٠	محصل أفكار المتقدمين. ط الحسينية ١٣٢٣ هـ.
	إخوان الصفا:
٩١	رسائل إخوان الصفا. ط دار صادر ببيروت ١٩٥٧ م.
	الاسفراييني:
٩٢	التبصـير فـى الديـن. ط الخـازنجى سـنة ١٩٥٥ تحقيـق محمـد زاهـد الكوثرى.
	السيوطى:
٩٣	الإتقان فى علوم القرآن. ط الحلبى سنة ١٩٥١ الطبعة الثالثة.
٩٤	صـورة المنطـق والكـلام عن فم المنطـق والكــلام. ط السـعادة سـنة ١٩٤٦م تحقيق الدكتور على سامى النشار.
	الشهرستانى :
٩٥	الملل والنحل. ط الأزهرى سنة ١٣٦٦ تحقيق محمد بن فتح الله بدران.
٩٦	نهاية الأقدام فى علم الكلام. تحقيق الفريد جيوم. ط لندن ١٩٣٤ م.
	الشاطبى:
٩٧	الموافقات. ط الرحمانية تعليق الشيخ عبد الله دراز بدون تاريخ.
	الشعرانى :
٩٨	اليواقيت والجواهر فى بيان عقيدة الأكابر. ط الميمنية بدون تاريخ. طاش كبرى زاده.
٩٩	مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعـات العلـوم. ط دار الكتـب الحديثة ١٩٦٨ م.
	عرفان عبد الحميد: د.
١٠٠	دراسات الفرق والعقائد. ط بغداد سنة ١٩٦٧ م.

م	اسم الكتاب
	عارف تامر:
١٠١	القرامطة. ط دار الكاتب العربى ببيروت بدون تاريخ.
	على سامى النشار د.
١٠٢	نشأة الفكر الفلسفى. ط دار المعارف ١٩٦٤ م.
١٠٣	قراءات فى الفلسفة الإسلامية. ط الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٧.
١٠٤	مناهج البحث عند مفكرى الإسلام. ط دار المعارف سنة ١٩٦٧ م.
	الغزالى : (حجة الإسلام)
١٠٥	إحياء علوم الدين. ط الشعب سنة ٦٩ – ١٩٧٠ م.
١٠٦	جواهر القرآن. ط الجندى سنة ١٩٦٤ م.
١٠٧	القسطاس المستقيم: ط الجندى ضمن مجموعة القصور العوالى بدون تاريخ.
١٠٨	مشكاة الأنوار. ط الجندى ضمن المجموعة السابقة بدون تاريخ.
١٠٩	إلجام العوام عن علم الكلام. ط الجندى ضمن المجموعة السابقة بدون تاريخ.
١١٠	المضنون به على غير أهله: ط الجندى ضمن المجموعة السابقة.
١١١	المقصد الأسنى فى معرفة أسماء الله الحسنى. ط حجازى بدون تاريخ.
١١٢	الأربعين فى أصول الدين. ط الجندى سنة ١٣٨٣ هـ.
١١٣	المنقذ من الضلال. ط دار الكتب الحديثة ١٩٨٥ هـ تحقيق د. عبد الحليم محمود.
١١٤	معارج السالكين. ط الجندى ضمن مجموعة الرسائل الفرائد. بدون تاريخ.
١١٥	فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. ط الجندى ضمن مجموعة القصور العوالى.
١١٦	قانون التأويل. ط الأنوار سنة ١٩٤٠ تحقيق محمد زاهر الكوثرى.
١١٧	فضائح الباطنية. ط الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ م.
١١٨	تهافت الفلاسفة. ط دار المعارف سنة ١٩٥٥ م تحقيق سليمان دنيا.
١١٩	ميزان العمل. ط الجندى بدون تاريخ.

م اسـم الكتــاب

عبد الجبار الهمذانى:

١٢١ فصوص الحكم. ط السعادة سنة ١٩٠٧ م ضمن مجموعة.

١٢٢ الجمع بين رأى الحكيمين. ط السعادة سنة ١٩٠٧ م ضمن مجموعة.

١٢٣ آراء أهل المدينة الفاضلة. ط النيل بدون تاريخ.

القفطى:

١٢٤ تاريخ الحكماء. ط ليبزج بألمانيا سنة ١٩٠٣ م.

الكوثرى:

١٢٥ مقالات الكوثرى. ط الأنوار بالقاهرة سنة ١٣٧٢ هـ.

محمد أبو زهرة:

١٢٦ ابن تيمية حياته وعصره. ط دار الفكر العربى سنة ١٩٥٢ م.

محمد البهى (د):

١٢٧ الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى. ط دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٧ م.

محمد بن مالك اليمانى:

١٢٨ كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة. ط الأنوار سنة ١٩٣٩ م.

محمد خليل هراس (د):

١٢٩ ابن تيمية السلفى. ط اليوسفية بطنطا سنة ١٩٥٢ م.

محمود قاسم (د):

١٣٠ مناهج الأدلة فى عقائد الملة. ط الأنجلو سنة ١٩٦٤ م (تحقيق)

١٣١ دراسات فى الفلسفة الإسلامية. ط القاهرة سنة ١٩٥٧.

١٣٢ نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكوينى. ط الأنجلو سنة ١٩٦٩.

١٣٣ موقف ابن عربى من أهل الظاهر. ط جامعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م (بحث).

١٣٤ منهج ابن عربى فى التفسير (مقال) نشر بمجلة الهلال عدد نوفمبر سنة ١٩٧٠ م.

المسعودى:

١٣٥ التنبيه والأشراف. ط الصاوى بالقاهرة سنة ١٩٣٨ م.

م	اسم الكتاب
	مصطفى عبد الرازق:
١٣٦	تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ط نهضة مصر سنة ١٩٦٦ م.
	المقريزى:
١٣٧	الخطط. ط بولاق سنة ١٢٧٠ هـ.
	الملطى: (أبو الحسين الملطى)
١٣٨	التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. ط العطار سنة ١٩٤٩ م.
	الخياط:
١٣٩	الانتصار والرد على ابن الراوندى. المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٥٧ م.
	النعمان بن حيون التميمى:
١٤٠	دعائم الإسلام. ط دار المعارف سنة ١٩٦٣ م تحقيق قاصد بن على.
١٤١	تأويل الدعائم. ط دار المعارف بدون تاريخ تحقيق محمد حسن الأعظمى.
١٤٢	أساس التأويل. ط دار الثقافة ببيروت سنة ١٩٦٠.
	النيسابورى (أبو الحسن على بن محمد النيسابورى)
١٤٣	أسباب النزول. ط الحلبى بدون تاريخ.

فهرس تفصيلى

الباب الثانى

موقف ابن تيمية من قضية التأويل

كتب للمؤلف

أولاً : مؤلفات

١ ـ الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل — ط ١٩٧٥ م
٢ ـ قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى — ط ١٩٧٧ م
٣ ـ قضية التوحيد بين الدين والفلسفة — ط ١٩٧٨ م
٤ ـ الإمام بن تيمية المفترى عليه — ط ١٩٧٩ م
٥ ـ من قضايا التصوف فى ضوء الكتاب والسنة — ط السعودية سنة ١٩٨٤ م
٦ ـ الاستشراق والتبشير — ط ١٩٨٩ م
٧ ـ عقائد وتيارات فكرية ومعاصرة بالاشتراك — ط ١٩٩١ م
٨ ـ نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان — ط ١٩٨٤ م
٩ ـ فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامى والمشروع التغريبى — ط ١٩٩٧ م
١٠ ـ الأصولية والتطرف قراءة تحليلية فى الأصول والتاريخ — ط ١٩٩٥ م
١١ ـ فن تحقيق التراث (بالاشتراك) — ط ١٩٩٧ م
١٢ ـ منهج السلف بين العقل والتقليد — ط ١٩٩٤ م
١٣ ـ تأملات حول منهج القرآن فى تأسيس اليقين — ط ١٩٨٨ م
١٤ ـ المنهج الرياضى وإثبات وجود الله قراءة فى فكر الكندى — ط ١٩٨٧ م
١٥ ـ المشكلة الأخلاقية لدى مفكرى الإسلام

ثانياً: تحقيقات

١ ـ كتاب التوحيد وإخلاص العمل والوجه لله — طبعات عديدة لابن تيمية
٢ ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لابن تيمية — طبعات عديدة
٣ ـ دقائق التفسير الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية — طبعات عديدة (ستة أجزاء)
٤ ـ أصول أهل السنة والجماعة "رسالة أهل الثغر" للأشعرى — ط السعودية بالرياض
٥ ـ مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ليحى بن حمزة العلوى
٦ ـ الإشارة إلى مذهب أهل الحق للفيروز آبادى — ط المجلس الأعلى للسنوى الإسلامى